بدھ ربیع الثانی ۱۴۳۶ھ
۲۴ جنوری ۲۰۱۵ء
6:00 شام

جامعہ مسعودیہ
کنوانی جہان سکھر

متن التہذیب: اللہ کے نام سے شروع جو بہت مہربان، نہایت رحمت والا۔ تمام تعریفیں اس خدا کیلئے ہے جس نے ہمیں سیدھے راستے کی ہدایت دی۔

شرح التہذیب: مصنف نے اپنی کتاب تہذیب کو تسمیہ کے بعد الحمد للہ سے شروع کیا، کلام میں سب سے بہترین قرآن کی اتباع کرتے ہوئے اور مخلوق میں سب سے بہترین نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کی حدیث پاک کی اقتداء کرتے ہوئے، ان پر اور ان کی آل پر (اور ان کے اصحاب پر بھی) صلوٰۃ و سلام ہو۔

اقول:۔ شارح نے اصحاب کے لفظ کو صراحۃً ذکر نہیں کیا، جو کہ ان کے شیعہ ہونے کی طرف اشارہ کر رہا ہے، لیکن اگر آل سے مراد کل مؤمن متقی لیا جائے تو شارح کے شیعہ ہونے کی طرف اشارہ نہیں ہوگا۔

شرح التہذیب: اگر آپ اعتراض کریں کہ ابتداء کی حدیث تسمیہ اور تحمید میں سے ہر ایک کے متعلق روایت کی گئی ہے، لہٰذا دونوں میں موافقت کس طرح ہوگی؟

تو اس کا جواب میں یہ دیتا ہوں کہ تسمیہ کی حدیث کی ابتداء کو ابتداء حقیقی پر محمول کیا گیا ہے اور تحمید والی حدیث کی ابتداء کو ابتداء اضافی پر یا ابتداء عرفی پر محمول کیا گیا ہے یا پھر دونوں حدیثوں کی ابتداء کو ابتداء عرفی پر محمول کیا گیا ہے (یا پھر دونوں حدیثوں کو ابتداء اضافی پر محمول کیا جائے)

اقول:۔ شارح نے ایک احتمال بیان نہیں کیا جو کہ بین القوسین ذکر کیا ہوا ہے۔

ابتداء حقیقی: وہ ہے جو سب سے پہلے ہو اس سے پہلے کوئی نہ ہو۔
ابتداء اضافی: وہ ہے جو کسی شئ سے پہلے ہو خواہ اس سے پہلے کوئی ہو یا نہ ہو
ابتداء عرفی: وہ ہے جو مقصود سے پہلے ہو خواہ اس سے پہلے کوئی ہو یا نہ ہو

تینوں کی مثال: ہمارا مقصود منطق ہے، لیکن ہم نے سب سے پہلے تسمیہ ذکر کی جو کہ ابتداء حقیقی ہے، اور اس کے بعد حمد ذکر کی جو کہ صلوٰۃ و سلام سے پہلے ہے لہٰذا حمد کو ابتداء اضافی کی مثال مانا جائے گا اور جو اشیاء منطق سے پہلے ذکر کی جائیں گی وہ سب ابتداء عرفی کی مثال بن جائیں گی۔

(هٰذِهِ الامثلة مِنَ الكاتب وَالتعريفات مِنَ التشريح المنيب)

شرح النفحیب: حمد، یہ زبان کے ذریعے اختیاری خوبی پر تعریف کرنا
خواہ نعمۃ پر ہو یا غیر نعمۃ پر ہو (حمد کا مقابل ذم و ہجو ہے)
آقول:- نعمۃ کے معنی اعطاءِ نعمت، نعمۃ کے معنی تنعم، اور
نعمۃ کے معنی مسرت ہے۔ (من حاشیۂ تحفۂ شاہجہانی)
ثناء کے 3 افراد ہیں | حمد 2 شکر 3 مدح
شکر:- زبان یا دل یا دیگر اعضاء کے ذریعے اختیاری خوبی پر تعریف کرنا
جو کہ نعمۃ پر ہو۔ -: شکر کا مقابل کفران ہے:-
مدح:- زبان کے ذریعے، اختیاری یا غیر اختیاری خوبی پر تعریف کرنا خواہ
نعمۃ پر ہو یا غیر نعمۃ پر ہو۔ -: مدح کا مقابل بھی ذم و ہجو ہے:-
معلوم ہوا مدح اور حمد کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت
ہے، مدح اعم مطلق ہے، حمد اخص مطلق ہے جبکہ مدح اور شکر
کے درمیان عموم خصوص من وجہ ہے اسی طرح شکر اور حمد کے درمیان
بھی عموم خصوص من وجہ ہے۔ (من التشریح المنیب)

شرح النفحیب: اور اللہ۔ اصح قول پر۔ اس واجب الوجود ذات
کا علم ہے جو تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے۔ اور اللہ اسم جلالۃ
کے: تمام صفات کمالیہ کے جامع ہونے پر دلالۃ کرنے کی وجہ سے
اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کا کلام اس قوۃ میں ہو گیا ہے کہ کہا جائے کہ:-
حمد مطلقاً اس ذات کے حق میں منحصر ہے جو تمام صفات کمالیہ
کی جامع ہے اس حیثیت سے کہ وہ ذات واقعی ایسی ہو (وہ ذات واقعۃً
تمام صفات کمالیہ کی جامع ہو، مبالغۃً یا مجازاً اس ذات کو تمام صفات
کمالیہ کا جامع نہ مانا گیا ہو) تو اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کہنا اس شئ کے دعویٰ
کی طرح ہو گیا جو کہ اپنی دلیل اور برہان کے ساتھ ہو، اور اس کے
پاکیزہ ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔ (یعنی اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ بھی ایسا دعویٰ ہے
جو اپنی دلیل و برہان کے ساتھ ہے اور اس بات کے سچے ہونے میں
کوئی خفاء نہیں، کما تبیّن)
آقول:- اصح وہاں کہا جاتا ہے جس کے مقابلے میں صحیح قول موجود ہو۔
اور صحیح وہاں کہا جاتا ہے جس کے مقابلے میں باطل قول موجود ہو۔
تو شارح کے نزدیک اسم جلالۃ اللہ کو کلی ماننے والا قول صحیح ہوا۔ لیکن
صاحب التشریح المنیب مولانا محمد شبیر نعیمی اندوبا والے فرماتے ہیں کہ
کلی والا قول صحیح نہیں کیونکہ اگر اللہ اسم جلالۃ کلی ہوتا تو اس کو صفت

کیلئے استعمال کرنا جائز ہوتا حالانکہ یہ جائز نہیں۔ نیز اس کے کلی ہونے سے ذاتِ باری تعالیٰ پر دلالت کرنے والا کوئی ایسا اسم باقی نہیں رہتا جس پر اللہ عزوجل کی صفات کا حمل ہو سکے۔ (من التشریح المبیب)

واجب الوجود: جس کا عدم محال ہو اور وجود ضروری ہو (نصاب المنطق ص)

ولِذَالِیَّتِہٖ: کی ضمیر کا مرجع اسم جلالۃ اللہ ہے۔ یہ بات قدیمی کتب خانہ والی شرح التہذیب میں واضح ہے۔ نہ کہ مکتبۂ بشریٰ والی میں۔

مِنْ حَیْثُ: کے بعد بعض مرتبہ علت بیان کی جاتی ہے اور یہاں پر بھی مِنْ حَیْثُ کے بعد علت بیان کی گئی ہے لہٰذا مفہوم یہ بنے گا کہ:

حمد مطلقاً اسی ذات کے حق میں منحصر ہے جس کا تمام صفاتِ کمالیہ کا جامع ہونا اسی وجہ سے ہو کہ وہ واقعی ایسی ہو۔

لہٰذا جس کے بارے میں تمام صفاتِ کمالیہ کے جامع ہونے کو مبالغۃً یا مجازاً کہا گیا ہو اس کیلئے ہر حمد منحصر نہیں۔

بِیَقِیْنِیَّتِہٖ وَ بُرْھَانِ: یہ قدیمی کتب خانہ والی شرح التہذیب میں ہے اسی اعتبار سے ترجمہ کیا گیا ہے۔ جبکہ مکتبۂ بشریٰ والی میں بِیَقِیْنِیَّتِہٖ کی جگہ پر بِیَقِیْنِیَّۃٍ ہے۔

یَقِیْنِیَّۃ اور برھان مترادف ہیں (کما فی الحاشیہ) برھان اس قیاس کو کہتے ہیں جو یقینیات سے مؤلف ہو (کما فی المرقاۃ ونصاب المنطق ص37)

بہرحال: بعض مرتبہ دعویٰ ایسا ہوتا ہے جس پر دلیل دینے کی حاجت نہیں ہوتی۔ کیونکہ دعویٰ کے اندر دلیل کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

مثلاً ہمارا دعویٰ ہے کہ: چار جفت ہے۔

دلیل یہ ہے کہ: چار دو برابر برابر حصوں میں تقسیم ہوتا ہے

جو دو برابر برابر حصوں میں تقسیم ہو وہ جفت ہے

نتیجہ: چار جفت ہے۔ تو چار کا جفت ہونا ہی اپنی مدعا دلیل کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

اسی طرح اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ میں جب ال کو جنسی یا استغراقی لیا جائے اور لِلّٰہِ کے ل جار کو اختصاص کا مانا جائے تو اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کا مفہوم ایسا دعویٰ بن جائے گا جو اپنی دلیل کی طرف اشارہ کرے گا۔

اَلْحَمْدُ کا مفہوم: ال کو جنسی مانا جائے تو مفہوم ہوگا جنسِ حمد

ال کو استغراقی مانا جائے تو مفہوم ہوگا تمام افرادِ حمد۔

اللہ کا مفہوم: یہ وہ ذات ہے جو تمام صفاتِ کمالیہ کی واقعۃً جامع ہے۔

اب اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کا معنیٰ یہ ہوا کہ: تمام افرادِ حمد یا جنسِ حمد مطلقاً

اسی ذات کے ساتھ خاص ہے جو تمام صفاتِ کمالیہ کی واقعۃً جامع
اور اب یہ ایسا دعویٰ ہے جو ابھی درج ذیل دلیل کی طرف اشارہ
کر رہا ہے۔

صغریٰ: الحمدُ مطلقًا مِنْ صفاتِ الکمالِ
کبریٰ: وکلُّ مِن صفاتِ الکمالِ مُنحصِرٌ فی حقِّ مَن ھو مستجمعٌ
لِجمیعِ الصفاتِ الکمالیۃ
نتیجہ: الحمدُ مطلقًا مُنحصِرٌ فی حقِّ مَن ھو مُستجمعٌ لِجمیعِ
الصفاتِ الکمالیۃ۔ (اور وہ صرف ذاتِ باری تعالیٰ ہے)
(کما فی تحفۂ شاہجہانی)

اردو میں:
صغریٰ: کسی بھی حمد کا ہونا صفاتِ کمالیہ میں سے ایک صفت ہے۔
کبریٰ: اور صفاتِ کمالیہ میں سے کوئی بھی صفت ہو وہ خاص ہے اُس
ذات کے ساتھ جو تمام صفاتِ کمالیہ کی جامع ہے
نتیجہ: کسی بھی حمد کا ہونا خاص ہے اُس ذات کے ساتھ جو تمام
صفاتِ کمالیہ کی جامع ہو۔ (اور وہ اللہ عزوجل کی ذات ہے)

فوائد:۔ یہتو یہ سے جواب میں سوال کیا گیا کہ تمہاری مغفرت کا سبب کیا بنا؟
جواب دیا کہ: میرا یہ قول کہ اللہ اسمِ جلالۃ اَعرَفُ المعارِفِ ہے یعنی علم ہے۔
(مِن تحفۂ شاہجہانی)

یہ بھی یاد رہے کہ قدیمی کتب خانہ والی شرح التہذیب کے تحت حاشیہ تذہیب
التہذیب ہے جو کہ عبدالرزاق پشاوری کا ہے۔ اور اس کے آخر میں خلاصۃ
العجیب علیٰ ضابطۃ التہذیب مولانا عبدالحلیم لکھنوی صاحب کا ہے۔
جبکہ مکتبۂ بشریٰ والی میں حاشیہ تحفۂ شاہجہانی ہے جو کہ
مولوی الٰہی بخش فیض آبادی صاحب کا ہے۔ پھر اصل مکمل تحفۂ شاہجہانی
میں حاشیہ کے علاوہ منطقی قواعد پر فارسی میں منطقی تراکیب بھی ہیں
جو کہ مکتبۂ بشریٰ والوں نے حذف کر دی ہیں۔
منطقی تراکیب والا نسخہ بھی مل جاتا ہے۔ کاتب نے اس نسخہ کو
مولانا کامران صاحب مِن کراتشی کے پاس دیکھا تھا۔ اس کے علاوہ مولانا
شاہ رخ مِن جہلم اور مولانا ہارون شاہ صاحب مِن کراتشی کے پاس بھی
موجود تھا۔

(شب ۱:۰۰ - 26 فروری 2012 بروز بدھ جامع مسجد کنز الایمان سکھر سندھ)

شرح التہذیب: ہدایت، (معتزلہ کے نزدیک) یہ وہ دلالت ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو، یعنی مطلوب تک پہنچا دینا ہدایت ہے۔
(جبکہ اشاعرہ کے نزدیک) ہدایت، اُس راستہ کا دکھانا ہے جو مطلوب تک پہنچانے والا ہو۔
ان دونوں معنیٰ کے درمیان فرق یہ ہے کہ، پہلا معنیٰ مطلوب تک پہنچانے کو مستلزم ہے،
بخلاف دوسرے معنیٰ کے (کہ یہ مطلوب تک پہنچانے کو مستلزم نہیں)
اس لیئے کہ اُس راستہ پر دلالت کرنا (جو مطلوب تک پہنچائے) اس بات کو لازم نہیں کرتا کہ وہ دلالت اُسی راستے پر پہنچائے، تو یہ ہی دلالت مطلوب تک پہنچانے کو کیسے لازم کرے گی۔
اَقُوْلُ: ہدایۃ کا لغوی معنیٰ ہے "راہ دکھانا"۔ پہلے مذہب الایصال الی المطلوب کے اعتبار سے مثال اس طرح بنے گی کہ، کوئی آپ سے فیضانِ مدینہ کا راستہ پوچھے تو آپ اُس کو فیضانِ مدینہ تک پہنچا دیں، یہ مطلوب تک پہنچانا ہوا۔
جبکہ دوسرے مذہب اِرائۃ الطریق پر مثال یہ ہوگی کہ آپ اُس کو فیضانِ مدینہ کا راستہ سمجھا دیں، لہٰذا اب یہ لازم نہیں کہ وہ اُسی راستے تک پہنچے گا، اسی لیئے یہ بھی لازم نہیں کہ وہ اپنے مطلوب فیضانِ مدینہ تک پہنچے
بہرحال مذکورہ دونوں مذہب پر اعتراض ہیں کہ قرآن پاک میں ہر جگہ ہدایت سے مُراد ایصال الی المطلوب نہیں لے سکتے اس لیئے پہلا مذہب صحیح نہیں ہوا، اسی طرح ہر جگہ ہدایت سے مُراد اِرائۃ الطریق بھی نہیں لے سکتے اس لیئے جمہور اشاعرہ کا مذہب بھی صحیح نہیں (کتا سیاتی)
شرح التہذیب: اور دلالۃ کا پہلا معنیٰ اللہ تعالیٰ کے قول
(وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى) (فصلت 17)
(اور ہم نے قومِ ثمود کو ہدایت دی تو انہوں نے ہدایت پر گمراہی کو پسند کیا)
سے باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ حق تک پہنچنے کے بعد گمراہی کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ (اگر ہدایت سے مُراد ایصال الی المطلوب ہوتا تو ثمود گمراہ نہ ہوتے حالانکہ یہ گمراہ ہوئے معلوم ہوا ہدایت کا معنیٰ ایصال الی المطلوب لینا صحیح نہیں)
اور دلالت کا دوسرا معنیٰ اللہ تعالیٰ کے قول
(اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ) (سورۃ القصص، 56)
(بیشک آپ جس کو چاہیں ہدایت نہیں دے سکتے)
سے باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شان اور کام ہی یہ ہی ہوتا ہے کہ وہ حق کا راستہ دکھائے۔ (معلوم ہوا کہ مذکورہ آیت میں ہدایت سے مُراد اِرائۃ الطریق نہیں لے سکتے)

شرح التہذیب: اور محقق مسعود بن عمر تفتازانی کے اس کلام سے جو حاشیہ کشاف میں ہے سے سمجھا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ، ھدایۃ ایسا لفظ ہے جو مذکورہ دونوں معنیٰ میں مشترک ہے، اور جب معاملہ ایسا ہے تو پھر مذکورہ دونوں اعتراض کا دفع ہو جانا ظاہر ہو گیا اور دونوں مذہبوں کے درمیان پائے جانے والا اختلاف بھی اٹھ جائے گا۔ (کما سیاتی)

اقول: معلوم ہوا ھدایۃ کا صرف ایک معنیٰ بیان کرنا صحیح نہیں، اور یہ بھی غلطی پہلے دونوں مذہب والوں سے ہوئی۔ اور صحیح یہ ہے کہ لفظ ھدایۃ مشترک ہے جیسے لفظ عین مشترک ہے کہ کبھی عین سے مراد آنکھ تو کبھی پانی والا چشمہ تو کبھی سونا اور معنیٰ مراد ہوتا ہے، پھر کسی ایک معنیٰ کو متعین کرنے کیلئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ قرینہ کبھی حالیہ ہوتا ہے اور کبھی لفظوں میں موجود ہوتا ہے۔

اس لیئے ھدایۃ کے کس معنیٰ کو کس جگہ مراد لیا جائے اور کس جگہ مراد نہ لیا جائے کی پہچان کروانے کیلئے کچھ قرائن لفظیہ بیان کیئے جارہے ہیں

شرح التہذیب: اور حاشیۂ تفسیر کشاف میں موجود مصنف کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ:-

ھدایۃ، اپنے مفعول ثانی کی طرف 1 کبھی بلا واسطہ بذاتِ خود متعدی ہوتی ہے۔ جیسے اھدنا الصراط المستقیم

2 اور کبھی الی کے واسطے سے متعدی ہوتی ہے۔ جیسے واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم۔

3 اور کبھی لام کے واسطے سے متعدی ہوتی ہے۔ جیسے ان ھذا القرآن یھدی للتی ھی اقوم۔ (اس کا مفعول اول الناس ہے اور للتی سے مفعول ثانی ہے)

تو پہلے استعمال پر ھدایۃ کا معنیٰ ایصال الی المطلوب ہوگا اور باقی دونوں استعمالوں پر ھدایۃ کا معنیٰ اراءۃ الطریق ہوگا۔

اقول: جب معاملہ ایسا ہے تو پھر سب سے پہلے اعتراض کا دفع اس طرح ہوگا کہ:

وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَھَدَیْنٰھُمْ کے بعد الی الحق محذوف مانا جائے گا کہ ہم نے قوم ثمود کو حق کی طرف راہ دکھائی تو انھوں نے ھدایۃ پر گمراہی کو پسند کیا۔ اور یقیناً اراءۃ الطریق کے بعد گمراہی متصور ہے۔ (فانتفع الاعتراض)

جبکہ دوسرے اعتراض کا دفع اس ہوگا کہ:

اِنَّکَ لَا تَھْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ کے بعد الحق محذوف مانا جائے گا کہ

آپ جس کو چاہیں حق تک پہنچا دینے کیلئے ہدایت نہیں کرتے۔
تو یہاں پر ایصال الی المطلوب کی نفی ہے نہ کہ ارائۃ الطریق کی کہ نبی کی شان ارائۃ الطریق ہے۔ ایصال الی المطلوب نہیں۔ (فاندفع الاعتراض)

اعتراض ثالث: پارہ 29 سورۃ الدھر آیت 3 میں ہے
اِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ اِمَّا شَاكِرًا وَّ اِمَّا كَفُوْرًا۔

اس آیت میں ھَدَیْنَاہُ السَّبِیْلَ سے مراد ارائۃ الطریق ہے کیونکہ اگر ایصال الی المطلوب ہوتا تو پھر کفور کوئی نہ ہوتا۔
معلوم ہوا کہ آپ نے جو قاعدہ بتایا تھا کہ جب ھدایۃ مفعول ثانی کی طرف بنفسہ متعدی ہو تو ایصال الی المطلوب مراد ہوگا صحیح نہیں کہ مذکورہ بالا آیت میں ایسا نہیں۔

جواب: 1 شروع میں بتایا گیا تھا کہ کچھ قرائن حالیہ ہوتے ہیں اور کچھ لفظی۔ اور ماتن نے حاشیۂ کشاف میں بعض قرائن بیان کیئے تھے۔ اور مذکورہ آیت میں اِمَّا شَاكِرًا وَّ اِمَّا كَفُوْرًا کے الفاظ یا تو قرینۂ لفظی ہیں یا یہ ایسے حالیہ قرینہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ ھَدَیْنَاہُ السَّبِیْلَ میں ارائۃ الطریق مراد ہے۔

2 یا پھر جواب کی تقریر اس طرح کی جائے کہ: ماتن والے قرائن کا اعتبار اس وقت کیا جائے گا جبکہ کوئی اور قرینہ نہ ہو۔ مذکورہ آیت میں اِمَّا شَاكِرًا وَّ اِمَّا كَفُوْرًا کے الفاظ قرینہ بن رہے ہیں اور ہم اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ ھَدَیْنَاہُ السَّبِیْلَ میں ارائۃ الطریق مراد ہے۔ اس لیئے دوسرے قرائن کی طرف نظر نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ اِمَّا شَاكِرًا وَّ اِمَّا كَفُوْرًا کا قرینہ رب عزوجل کی طرف سے نازل شدہ ہے۔ فافہم۔

دوسرا جواب پہلے جواب سے اولیٰ ہے۔ کیونکہ پہلے جواب کی صورت میں قرائن کا آپس میں ٹکراؤ ہو رہا ہے۔ دوسرے جواب میں ایسا نہیں۔
(واللہ اعلم بالصواب)

فائدہ: صاحب التشریح التنقیب فرماتے ہیں کہ شارح یزدی کا یہ کہنا کہ "ماتن کے حاشیۂ کشاف سے معلوم ہو رہا ہے کہ لفظ ھدایۃ مشترک ہے" صحیح نہیں بلکہ ماتن کے اس کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ ھدایۃ کو استعمال کے وقت دونوں معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے۔ ورنہ اس کو ایک ہی معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا ہے (یعنی ایک معنیٰ ارائۃ الطریق حقیقی معنیٰ ہے دوسرا معنیٰ مجازی ہے) اور یہی بات میرزاھد علی ملا جلال علی التقذیب سے معلوم ہو رہی ہے۔
(فتدبر)

یکم مارچ رات 9:30 سکھر

متن التہذیب: ھدانا سواء الطریق۔
لفظی ترجمہ: ہم کو ہدایت دی راستے میں سے درمیانی حصے کی۔
شرح التہذیب: یعنی (ہم کو ہدایت دے) راستے کے اس درمیانی حصے کی
جو اپنے اوپر چلنے والے کو مطلوب تک یقینی طور پر پہنچاتا ہے۔
اور یہ (سواء الطریق) طریق مستوی (سیدھے راستے) کے بارے میں
کنایۃً کہا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں۔
اور یہ بھی مراد ہے اس شخص کی جس نے سواء الطریق کی تفسیر طریق
مستوی اور صراط مستقیم کے ذریعے کی ہے۔
اقول: بعض مرتبہ لفظی ترجمہ کچھ اور ہوتا ہے اور اس سے کنایۃً یا اشارۃً
مراد کچھ اور ہوتا ہے، جیسے طویل النجاد کا لفظی ترجمہ ہے وہ
لمبے کرتے والا ہے اور اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ وہ لمبے قد والا ہے۔
پھر لفظی ترجمہ اور مرادی معنی میں کوئی نہ کوئی تعلق ضرور ہوتا ہے۔ جیسے
مذکورہ دونوں معانی میں لزومیت کا تعلق ہے کیونکہ جس کا کرتا لمبا ہوگا
لازمی طور پر وہ لمبے قد والا ہوگا۔
بس اسی طرح سواء الطریق کا لفظی ترجمہ ہے ہم کو راستے
کے درمیانی حصے کی ہدایت دے اور اس سے کنایۃً مراد یہ ہوتا ہے
کہ ہم کو سیدھے راستے کی ہدایت دے۔ اور ان دونوں معانی کے درمیان
بھی لزومیت کا تعلق ہے کہ جو راستہ درمیان والا ہوگا وہ ہی سیدھا راستہ
ہوگا جیسے ——— ان دونوں نقطوں کے درمیان پائے جانے والا راستہ
سیدھا راستہ ہے۔ اب اگر ان دونوں نقطوں کے درمیان پائے جانے والے راستے
کے علاوہ راستے بنائے جائیں گے تو وہ درمیانے بھی نہیں ہونگے اور سیدھے بھی
نہیں ہونگے بلکہ ٹیڑھے بنے گے۔
پھر یاد رہے کہ عربی میں سیدھے راستے کو صراط مستقیم بھی کہتے ہیں
اس لیے سواء الطریق سے مراد کنایۃً صراط مستقیم بھی لیا جا سکتا ہے۔
بہرحال متن التہذیب کی شرح ملا جلال شارح عبداللہ یزدی کے استاذ
محقق جلال الدین دوانی نے لکھی ہے۔ اس میں سواء الطریق کی تشریح
کرتے ہوئے فرمایا کہ سواء الطریق سے مراد طریق مستوی اور صراط مستقیم ہے۔
اس تشریح میں لفظ کنایہ استعمال نہیں کیا تو اس پر اعتراض ہوا کہ
سواء الطریق میں سواء کے استواء کے معنی میں لیا پھر استواء کو مستوی کے
معنی میں کیا پھر اس کو صفت اور الطریق کو موصوف بنایا۔ تو یہ سب تکلفات
ہیں۔ اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے کہا کہ ان کی مراد بھی وہ ہی
کہ سواء الطریق کنایۃً طریق مستوی اور صراط مستقیم کے معنی میں ہے۔

شرح التہذیب: پھر اس سیدھے راستے سے مراد یا تو عام کرتے ہوئے نفس الامر میں پائے جانے والے امورِ حقہ ہیں یا اس سے مراد خاص دینِ اسلام کے عقائد ہیں۔ اور پہلا معنیٰ مراد لینا اولیٰ ہے اس وجہ سے کہ اس سے براعتِ استہلال حاصل ہو جائے گی جو کتاب کی دونوں قسموں علمِ منطق اور علمِ کلام کی طرف قیاس کرنے کی وجہ سے ظاہر ہوگی۔

آقول: نصاب المنطق ص86 میں ہے کہ جہان کی 3 قسمیں ہیں 1 جہانِ خارجی: جس میں ہر سب، چاند، تارے وغیرہ ہیں۔ 2 جہانِ ذہنی: ذہنی تصورات و تصدیقات وغیرہ 3 جہانِ نفس الامری: وہ جہان کہ جس میں چیز اپنی حقائق پر ہو خواہ اس کے بارے میں کوئی سوچے یا نہ سوچے۔ جیسے چار کا جفت ہونا۔ ہمارے ذہن میں بھی ہے اور خارج میں بھی ایسا ہے۔ اگر ہمارے ذہن میں نہ ہوتا اور خارج میں بھی نہ ہوتا تو بھی وہ حقیقت میں جفت ہے۔ اسی طرح آپ کا وہ پوتا یا بیٹا جو ابھی تک آپ کے ذہن میں بھی نہیں اور خارج میں بھی نہیں پھر بھی وہ جہانِ نفس الامر میں مذکور ہیں۔

اب ماتن نے فرمایا تھا کہ "اللہ تعالیٰ نے ہم کو سیدھے راستے کی ہدایت دی ہے" اس سیدھے راستے سے مراد یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ عزوجل نے ہم کو ان امورِ حقہ کی ہدایت دی ہے جو نفس الامر میں (حقیقت میں) حق ہیں۔ نہ کہ وہ جو فی ہمارے ذہن کے اعتبار سے حق ہیں۔

یہ تب تھا جب ہم نے سواء الطریق سے عام معنیٰ مراد لیا۔ اور اگر سواء الطریق سے خاص معنیٰ مراد لیا جائے تو پھر ماتن کے قول کی مراد یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو دینِ اسلام کے عقائد کی ہدایت دی اور یقیناً دینِ اسلام کے عقائد نفس الامر میں پائے جانے والے امورِ حقہ میں سے بعض ہیں۔ اس لیئے یہ معنیٰ پہلے کے مقابلے میں خاص ہوا۔

براعتِ استہلال: ہی کُونُ ابتداءِ الکلامِ مُناسِبًا لِلمَقصُودِ (التعریفات للجرجانی ص36)

کلام کی ابتداء میں ہی مقصود کے مناسب ہونا یا خطبہ میں ہی ایسے الفاظ استعمال کرنا جو مقصود کی طرف اشارہ کریں۔

پھر یاد رہے کہ ماتن نے اپنی کتاب تہذیب میں منطق اور کلام کو بیان کرنا تھا۔ علمِ کلام میں تو عقائدِ اسلامیہ ہوتے ہیں لیکن منطق میں امورِ حقہ بیان کیئے جاتے ہیں خواہ وہ اسلامی عقائد میں سے ہیں یا نہ ہوں۔

معلوم ہوا کہ اگر ماتن کے قول سواء الطریق سے مراد پہلا عام معنیٰ امورِ حقہ لیا جائے تو براعتِ استہلال حاصل ہو جائے گی کہ علمِ منطق اور علمِ کلام میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ ہو جائے گا۔ اس لیئے پہلا معنیٰ مراد لینا اولیٰ ہوا۔ فائدہ: ماتن کا تہذیب والا علمِ کلام یا تو مشہور نہیں ہوا کہ ہم تک نہیں پہنچا یا وہ لکھا نہیں پائے۔ (واللہ اعلم)

متن التہذیب: اور اس نے توفیق کو ہمارا بہتر ساتھی بنایا۔

شرح التہذیب: لنا ظرف لغو ہے یا جعل کے متعلق ہے اور (اس صورت میں) لام کو انتفاع (فائدہ اٹھانے) کے معنی میں لینا ہوگا (نہ کہ لام علت بیان کرنے کیلئے ہے) جیسا کہ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول (جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا) میں لام انتفاع کیلئے ہے۔ (اس لیئے ترجمہ ہوگا کہ اس نے تمہارے فائدے کیلئے زمین کو بچھونا بنایا ہے اور اگر لام تعلیلیہ ہوتا تو ترجمہ ہوتا کہ اس نے تمہاری وجہ سے زمین کو بچھونا بنایا ہے۔ اور یہ یقیناً اللہ عزوجل کی شان کے لائق نہیں کہ اس کا کام کسی کی وجہ سے ہو یا کسی غرض کیلئے ہو)

2 یا لنا ظرف لغو لفظ رفیق کے متعلق ہے اور (اس صورت میں) مضاف پر مضاف الیہ کا معمول مقدم ہو جائے گا (اور یہ صحیح ہے) کیونکہ لنا ظرف ہے اور ظرف اُمیں سے ہے جیسا کہ یہ جائز ہے لیکن یہ چیز ظرف کے علاوہ میں جائز نہیں۔ اور پہلا احتمال لفظوں کے اعتبار سے اقرب تھا (معنی کے اعتبار سے نہیں) اور دوسرا احتمال معنی کے اعتبار سے اقرب ہے (لفظوں کے اعتبار سے نہیں)

اقول: لنا جار مجرور ہے اور جار مجرور کو ظرف میں شمار کیا جاتا ہے اور ظرف کیلئے کسی متعلق کا ہونا ضروری ہے اور ماتن کی عبارۃ میں موجود لنا کے متعلق کے بارے میں کل 4 احتمال ہیں کہ لنا کا تعلق 1 جعل سے ہو 2 یا توفیق سے ہو 3 یا جیز سے ہو 4 یا رفیق سے ہو۔ لیکن شارح نے صرف دو احتمال بیان کیئے ہیں باقی درمیان والے 3 و احتمال ذکر نہیں کیئے کیونکہ ان دونوں احتمالات پر خرابی لازم آتی ہے۔ (کما فی التشریح الحسینی) ان شئت فارجع الی تفصیلہا۔

بہرحال: لنا کا تعلق اگر جعل سے ہے تو اس پر اعتراض ہے کہ لام کا جب تعلق جعل سے ہوتا ہے تو اس وقت لام تعلیلیہ ہوتا ہے اور جعل کے فاعل کی علت بیان کرتا ہے۔ لہٰذا ترجمہ ہوگا کہ اللہ عزوجل نے ہماری وجہ سے توفیق کو بہترین ساتھی بنایا۔ اور یہ صحیح نہیں کیونکہ اس سے ثابت ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض ہیں یعنی کسی غرض کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے افعال وجود میں آتے ہیں۔ اور یہ غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کی وجہ سے وجود میں نہیں آتے۔

اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ یہاں پر لام انتفاع کیلئے ہے اور ہر جگہ پر جعل کے ساتھ آنے والا لام تعلیلیہ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا میں لام تعلیلیہ نہیں بلکہ انتفاع کیلئے ہے۔

پھر شارح نے لنا کے متعلق کے بارے میں دوسرا احتمال بیان کیا کہ لنا کا تعلق رفیق سے بھی ہو سکتا ہے۔

اس پر بھی اعتراض ہوا کہ اس صورت میں لنا، رفیق کا معمول

[illegible]

[illegible] اپنے کا وہ پوتا یا بیٹا

[illegible] ہیں مذکور ہیں۔

[illegible] (مضاف مضاف) [illegible]

وہ صرف ہمارے ذہن کے اعتبار سے حق ہیں۔

[illegible] اور اگر

[illegible] اور یقیناً [illegible]

[illegible] پہلے کیسے حاصل [illegible] ظاہر ہوا

[illegible] استدلال: [illegible] (المعوجات للمرجع) 314

[illegible] کو نا جو مقصود کی طرف اشارہ کریں۔

[illegible] اور کلام

[illegible] ہوا۔ فائدہ: ماتن کا تقدیم والاعلیٰ کلام [illegible] (واللہ اعلم)

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

جواب: [illegible]

والاَوّلُ اَقْرَبُ لفظًا: اور جب کہا کہ تعلق جعل سے کیا تو لفظی ترکیب کے اعتبار سے کوئی دوسرا لازم نہیں آتا ہے اس لئے یہ لفظاً اَقْرَب ہوا لیکن معنیً اَقْرَب نہیں ہوگا۔ اور یہ امر کہ تعلیلیہ ہونے کا فائدہ بعد ہو جاتا ہے دوسرا یہ کہ اس صورت میں مفعول بہ بنے گا۔

اللہ عزوجل ہمارے لئے توفیق کو بنا دے، تو توفیق بہتر ہے یا نہیں ہے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ آیا کہ توفیق معنیً بہتر ہے یا نہیں اگر نہیں تو پھر ہمارے لئے یہ ہوئی حالانکہ حاصل بند ہے۔ پھر کہا کہ زیادہ اچھا ہے۔ [illegible] اس صورت میں [illegible] نہیں۔

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بھیجی گئی ہوں

اقول: رسول اور نبی کی تعریف میں مختلف اقوال ہیں [illegible]

[illegible]

شرح المقاصد میں ہُدًی (بمعنی رسالت) کو [illegible] کا مفعول لہٗ کہا ہے، اور یہ وقت، ہُدًی بمعنی ھدایۃ اللہ ہو [illegible] تاکہ ہُدًی مصدر فعل معلل یعنی (ارسل) کے فاعل کا فعل ہو جائے (یعنی مفعول لہٗ میں ضروری ہوتا ہے کہ وہ جس فعل کی علت بیان کرے اس فعل کے فاعل کا ہو) [illegible] ہُدًی ارسال کی علت بیان کر رہا ہے [illegible] ارسال کی وجہ [illegible] ہُدًی بمعنی ھدایۃ اللہ [illegible]

2 یا ہُدًی فعل کا حال ہے (ارسل کے فاعل اللہ [illegible] حال ہے)

3 یا ہُدًی مفعول بہٖ ہے (ارسلہ کی ضمیر سے مراد [illegible] علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں)

اور یہ وقت (ہُدًی کو [illegible] ضمیر) ہُدًی مصدر اسم [illegible] کے معنی میں ہوگا یا بھی یہ کہا جائے کہ ہُدًی کا اطلاق [illegible] پر مبالغۃً کیا گیا ہے جسے کہا جاتا ہے زید عدل یعنی زید عدل ہے۔

اقول: مذکورہ عبارت میں شارح نے ہُدًی کے 3 نحوی احتمال اور [illegible] ہونے والے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔

احتمالِ اوّل: ہُدًی ارسل کا مفعول لہٗ ہو۔

اعتراض: [illegible] ارسل کا فاعل اللہ عزوجل ہے اور ہُدًی کا فاعل آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں حالانکہ ہُدًی کا فاعل وہی ہونا چاہئے نفس جو ارسال کا فاعل ہے کیونکہ مفعول لہٗ جس فعل کی علت بیان کرتا ہے اس فعل اور مفعول لہٗ کا فاعل ایک ہی ہونا ہے۔ اور یہاں پر ایسا نہیں کیونکہ عبارت کا مفہوم یہ ہوگا کہ "اللہ عزوجل نے آقا علیہ السلام کو بھیجا ہے تاکہ وہ لوگوں کو ہدایت دیں"۔

شارح کی طرف سے جواب: ہُدًی بمعنی ھدایۃ اللہ ہے [illegible] "اللہ عزوجل نے آقا علیہ السلام کو بھیجا ہے تاکہ وہ لوگوں کو ہدایت دیں"۔ (فلا اعتراض علیہ)

اعتراض: مفعول لہٗ اور فعل معلل میں تکرار ضروری ہوتا ہے [illegible] تکرار پایا جاتا ہے [illegible]

جواب: دونوں میں تکرار نہیں [illegible] قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مفعول لہٗ کا تکرار [illegible] فعل معلل [illegible]

باقی [illegible]

(کما فی التشریح المنیب)

احتمال ثانی: ھدیٰ [illegible] ہے۔

اعتراض: ھدیٰ مصدر ہے [illegible] اور [illegible] بلاواسطہ جائز نہیں (یا [illegible] یا [illegible]) [illegible] بھیجا ہے اس حال میں کہ اللہ عزوجل واحد ہے۔

جواب: ھدیٰ مصدر ہے اور مصدر [illegible] بھی استعمال ہوتا ہے۔ تو یہاں [illegible] ہے۔ لہٰذا ترجمہ ہوگا "اللہ عزوجل نے آقا علیہ السلام کو [illegible] اللہ عزوجل [illegible] (فلا اعتراض علیہ)

یا جواب یہ دیا جائے کہ: بعض مرتبہ [illegible] عدل ہے۔ اس طرح یہاں پر ترجمہ ہوگا کہ "اللہ عزوجل [illegible]

احتمال ثالث: ھدیٰ [illegible] ضمیر کا مرجع آقا علیہ السلام ہیں۔ اس پر بھی [illegible] جواب [illegible] ہوگا۔ پہلی صورت پر ترجمہ ہوگا کہ "اس حال میں کہ آقا علیہ السلام [illegible] ہیں" دوسری صورت پر ترجمہ ہوگا کہ "اس حال میں کہ آقا علیہ السلام [illegible] ہیں"۔ (فافھم)

یعنی [illegible] ہو گئے [illegible] ہو گئے [illegible] ہو گئے۔ (فافھم)

[illegible]

بیان کیجئے۔

1 [illegible]

اس صورت میں ھُدًی کو صفت [illegible]

اس ترکیب پر ترجمہ: "صلوٰۃ و سلام ہو [illegible] بھیجا کہ ان ہی کی ھدایت [illegible]

اس میں [illegible] رسول [illegible] اللہ عزوجل کا حال ہو تو ترجمہ درج ذیل ہوگا

"صلوٰۃ و سلام ہو [illegible] والا ایسا ہادی ہے [illegible]"

2 حالین منتداخلین [illegible] کو حالین متداخلین کہا جاتا ہے۔

[illegible] اسی کا حال بن جائے۔

دونوں اسیر [illegible] ترجمہ ہوگا۔

"صلوٰۃ و سلام ہو [illegible] بھیجا، اس حال میں کہ بھیجنے والا ہادی ہے اور اس حال میں کہ بھیجنے کی عدالت پانا لائق حق ہے"

اور اگر دونوں [illegible] ترجمہ ہوگا

"صلوٰۃ و سلام ہو [illegible] بھیجا اس حال میں کہ بھیجے ہوئے ہادی ہیں اور اس حال میں کہ بھیجے ہوئے کی عدالت پانا لائق حق ہے"

3 حالین متداخلین: یک ذوالحال کے حال سے دوسرا ذوالحال بنا کر پھر اس دوسرے کا بھی حال بیان کرنا۔

یہاں پر بھی پہلے اسیر [illegible] فاعل والی ہیں یا آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف راجع ضمیر مفعول پر [illegible] ہے۔ پھر [illegible] ھُدًی بمعنی ھادی ہے پھر ھادی سے [illegible] ضمیر [illegible] ذوالحال بنائیں اور [illegible] حقیقۃً جملہ اسمیہ ہو کر [illegible] ضمیر کا حال ہے دونوں مل کر ھادی کا فاعل پھر ھادی اپنے فاعل سے مل کر اسیر والا یا آقا علیہ السلام کا حال بن جائیں۔

اس صورت میں ترجمہ: صلوٰۃ و سلام ہو ان پر جن کو اللہ عزوجل نے بھیجا

1 یا تو بھیجنے والے کا ھادی ہونا اس حال میں ہے کہ ان ہی کی عدالت پانا لائق حق ہے

2 یا بھیجے ہوئے کا ھادی ہونا اس حال میں ہے کہ ان ہی کی عدالت پانا لائق حق ہے

(اوّل للہ و آخر للرسول عزوجل و صلی اللہ علیہ وسلم)

4

فائدہ

اصول

ضرب الضد

ضرب الضد

(حقیقت کے ساتھ ترکیب میں بنایا)

اصول

ہو گئے وہ ضد بالاضداد حقیقت میں تھے۔

1

2

3

4

آخر 3 صورتوں

روشن کرنے والے ہیں اور اس حال میں

لیے

(فیا فیہم)

[illegible]

[illegible]

[illegible]

9:30 رات
تاریخ 29
سکھر سندھ

شرح التہذیب: ماتن کے قول بہ الاقتداء یلیق میں بہ کا تعلق الاقتداء کے ساتھ ہے نہ کہ یلیق کے متعلق ہے۔

کیونکہ ہمارا اُن کی اقتداء کرنا ہمارے لائق ہے نہ کہ اُن کے لائق ہے (کہ وہ ہماری پیروی کریں)

اس لیئے کہ پیروی کرنا ہمارے لیئے کمال کی بات ہے نہ کہ ان کا کمال ہے (کہ وہ ہماری اقتداء کریں)

اور بہ ظرف کو مقدم کرنا حصر کرنے کے ارادے سے ہے اور اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ بیشک آقا علیہ الصلوٰۃ و السلام کا مذہب باقی تمام انبیاء کرام علیہم السلام کے مذہبوں کا ناسخ ہے۔

اور باقی آئمہ کرام کی اقتداء کرنا تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ حقیقۃً نبی کریم علیہ الصلوٰۃ و التسلیم کی ہی اقتداء کرنا ہے

یا یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہاں پر حصر اضافی ہے جو کہ تمام انبیاء کرام علیہم السلام کی طرف نسبۃ کرنے کے اعتبار سے ہے۔

حصر: لغۃً: الحبس۔ اصطلاحاً: تخصیص احد الامرین بالآخر۔ (حاشیہ تلخیص المفتاح ص 96)

اقول: ماتن کے قول بہ الاقتداء یلیق پر اعتراض ہوا کہ بہ کا تعلق یلیق فعل سے ہوگا تو نو صحہ ہوگا "ان کو لائق ہے کہ پیروی کریں" اور یہ بات آقا علیہ السلام کے شان کے لائق نہیں اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے جواب دیا کہ بہ کا تعلق الاقتداء سے ہے جس کا تو صحہ ہوگا کہ "ان ہی کی اقتداء کرنا لائق حق ہے" اور یہ بالکل درست ہے۔

پھر شارح نے کہا کہ بہ کو الاقتداء سے پہلے ذکر کرنے میں حصر کا فائدہ حاصل رہا ہے کیونکہ مؤخر چیز کو مقدم کرنے سے حصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ یعنی صرف آقا علیہ السلام کی اقتداء کی جائے۔

اس حصر سے اس بات کی طرف اشارہ ہوا کہ باقی انبیاء کرام علیہم السلام کے مذہب منسوخ ہیں ان کی اقتداء نہیں کی جائے گی۔

پھر اس حصر پر اعتراض ہوا کہ آئمہ اربعہ کی پیروی و اقتداء کیوں کی جاتی ہے؟

شارح نے جواب دیا کہ ان کی اقتداء کرنا اصل میں آقا علیہ السلام کی ہی پیروی کرنا ہے کیونکہ آئمہ کرام جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ قرآن و حدیث کی روشنی میں ہوتا ہے اس لیئے ان کی اقتداء حقیقۃً آقا علیہ السلام کی اقتداء کرنا ہے۔

اور یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ ماتن کے قول میں حصر کلیۃً نہیں ہے بلکہ یہاں پر حصر اضافی ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام میں سے صرف آقا علیہ السلام کی اقتداء کی جائے گی۔ باقی آئمہ کرام کے اعتبار سے حصر نہیں ہے۔

متن التہذیب: (اور صلوٰۃ و سلام ہو) اُن کے ان آل و اصحاب پر جو سچائی کی تمام راہوں میں تصدیق کی وجہ سے خوش بخت ہوئے، اور حق کی تمام سیڑھیوں پر تحقیق کے ساتھ چڑھے۔

شرح التہذیب: آل کی اصل اہل ہے جو اُہیل کی دلیل سے ثابت ہے، آل کا استعمال صرف اشراف میں ہوتا ہے، اور نبیٔ کریم کی آل سے مراد ان کی وہ اولاد مراد ہے جو معصوم ہے۔ اور اصحاب وہ مؤمن ہیں جنہوں نے ایمان کی حالت میں نبیٔ کریم علیہ السلام کی صحبت کو پایا ہو (اور ایمان کی حالت میں وصال ہوا ہو)

اقول: اُہیل تصغیر ہے اور تصغیر سے شئ کی اصلیت معلوم ہو جاتی ہے اس لیئے معلوم ہوا کہ آل میں دوسرا ہمزہ ھاء سے تبدیل ہو کر آیا ہے۔ یہ بصریوں کا مذہب ہے لیکن کوفیوں کے نزدیک آل کی اصل اَوَل ہے اور اس کی تصغیر اُوَیل ہے باقی اُہیل اہل کی تصغیر ہے۔

آل اور اہل کے استعمال میں فرق: 1 آل اشراف کے ساتھ خاص ہے خواہ اشراف دینی ہوں یا دنیاوی ہوں جیسے آلِ نبی اور آلِ فرعون جبکہ اہل غیر اشراف میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے اہلِ حجام۔

2 آل کا استعمال مذکر کے ساتھ خاص ہے۔ اس لیئے آلِ فاطمہ جائز نہیں۔ جبکہ اہل مؤنث میں بھی جائز ہے۔ جیسے اہلِ زینب

3 آل کا استعمال ذوی العقول کے ساتھ خاص ہے اس لیئے آلِ زمان جائز نہیں۔ جبکہ اہل غیر ذوی العقول میں بھی جائز ہے جیسے اہلِ مصر۔ (التشریح التہذیب)

بہرحال آلِ نبی کی مراد میں مختلف اقوال ہیں ان میں ایک قول یہ ہے کہ آلِ نبی سے مراد ہر مؤمن متقی ہے۔ لیکن شارح نے لکھا کہ آلِ نبی سے مراد ان کی اولاد معصوم ہے۔ ان کو معصوم کہنے کی وجہ سے شارح عبداللہ بردی کو "متبعہ امامیہ" کہا جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک صرف انبیاء کرام اور ملائکہ علیہم السلام معصوم ہیں۔

اصحاب کی واحد صاحب ہے جس کا لغوی معنی ساتھی ہے۔ اصحاب کا لفظ عام ہے لیکن صحابہ کا لفظ خاص ہے کہ اصحاب کا اطلاق اصحابِ نبی پر بھی ہوتا ہے اور اصحابِ غیر نبی پر بھی، لیکن صحابہ کا اطلاق صرف اصحابِ نبی پر ہوتا ہے۔

شرح التہذیب: صاحب کی واحد تصحیح ہے اس کا معنی واضح راستہ ہے صواب اعتقاد جب واقع کے مطابق ہو یا واقع بھی صواب اعتقاد کے مطابق ہوگا کیونکہ مطابقت دو طرفوں سے ہوتی ہے۔ پھر اس جیسے کہ صواب اعتقاد واقع کے مطابق ہے تو حق نام رکھا جاتا ہے اور اگر حقیقت ہے کہ صواب اعتقاد واقع کے مطابق ہے تو حق نام رکھا جاتا ہے۔ اور کبھی صدق اور حق کا اطلاق مطلقاً مطابقت پر بھی ہوتا ہے۔

8 مارچ 11:30 ہفتہ

بروز ۹ مارچ ۱۹۷۲ء
طبع کا تکمیل
کنز الایمان

قولہ: خبر، وہ قول ہے جو صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھے۔ اور اعتقاد، قلب کی وہ کیفیت ہے جو کسی شئ کے ساتھ مربوط ہو خواہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو۔ معلوم ہوا خبر قول کی صفت ہے اور اعتقاد قلب کی صفت ہے پھر جب یہ دونوں واقع کے مطابق ہونگے تو واقع بھی ان کے مطابق ہوگا۔ کیونکہ مطابقت باب مفاعلہ سے ہے اور اس کا خاصہ اشتراک ہے اس لیئے مطابقت دونوں طرفوں سے ہوگی۔

پھر صدق اور حق کی تعریفات میں فرق اس طرح رکھا گیا ہے کہ خبر اور اعتقاد واقع کے مطابق ہے تو اس کا نام صدق ہے۔ کیونکہ صدق کا لغوی معنیٰ ہے کسی شئ کے بارے میں اس طرح بتانا جیسا کہ وہ شئ ہے۔ اور غور کرو تو معلوم ہوگا کہ مذکورہ تعریف صدق کے لغوی معنیٰ پر مشتمل ہے اس لیئے اس کو صدق کہا۔

پھر خبر اور اعتقاد واقع کے مطابق ہے تو اس کا نام حق ہے کیونکہ حق کا لغوی معنیٰ ہے "کسی کام کا ثابت شدہ ہونا" اور مذکورہ تعریف حق کی لغوی تعریف پر مشتمل ہے اس لیئے اس کو حق کہا۔

ایک وجہ مناسبت یہ بھی ہے کہ مطابق والی تعریف کا نام صدق اس لیئے ہے کہ صدق کا پہلا حرف کسرہ والا ہے تو کسرہ والے کیلیئے کسرہ والا نام رکھا۔ اور مطابق والی تعریف کا نام حق اس لیئے کہ حق کا پہلا حرف فتحہ والا ہے تو فتحہ والے کیلیئے فتحہ والا نام دیا۔ (کذا فی التسہیل بہ المنیب)

یاد رہے کہ صدق کا مقابل کذب ہے اور حق کا مقابل باطل ہے۔

اور مذکورہ بالا فرق تعریفات کے اعتبار سے ہے۔ ورنہ استعمال میں صدق کا اطلاق صدق اقوال، ادیان، مذاہب سے پر ہوتا ہے تو ان دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوئی۔ پھر یہ بھی یاد رہے کہ کبھی مجازاً صرف نفس مطابقت پائی جائے تو اس کو صدق و حق کہتے ہیں کسی بھی اعتبار کا لحاظ نہیں کیا جاتا کہ کون کس کے مطابق ہے یا مطابق ہے یا قول ہے یا مذہب یا دین ہے، ہر ایک کو صدق و حق کہتے ہیں۔

شرح التہذیب: بالتصدیق مانن کے قول تعدد کے متعلق ہے یعنی (ترجمہ ہوگا) جس کو نبی کریم علیہ السلام لے آئے یا ہر ایمان لانے اور اس کی تصدیق کی وجہ سے (تمام سچائی کی راہوں میں) سعادت مند ہوئے۔

قولہ: بالتصدیق کا تعلق اگر تعدد و زمانت سے ہوگا تو پھر ترجمہ ہوگا "وہ سچائی کی راہوں میں خوش بخت ہوئے اور یہ بات تصدیق ہوئی ساتھ یقین کے ساتھ ثابت ہے اس صورت میں باء الصاق کیلیئے ہوگا اور جب بالتصدیق کا تعلق تعدد اسے ہوگا تو باء سببیہ ہوگا۔ اور ماتن نے تعدد کا لفظ سے مذکور لفظ، سعد الدین تفتازانی کی طرف اشارہ بھی کیا ہے۔ (کذا فی التسہیل) [illegible] جبکہ ماتن

9 مارچ اتوار 2011
شام 6:00 بجے

2 [illegible]

من النقد ب اگلے وقت سعد الدین لقب سے مشہور ہو چکے ہوں اور اگر یہ لقب ان کو بعد میں ملا ہو تو یہ اشارہ نہیں بنے گا اور پھر ممکن ہے کہ صحابۂ کرام کو سعدوا کہنے کی وجہ سے رب عزوجل نے ان کو سعد الدین سے موسوم کرایا ہو۔ (واللہ اعلم عزوجل)

شرح التہذیب: صعدوا فی معارج الحق سے مراد یہ ہے کہ وہ حق کے مرتبوں میں سے انتہائی آخری مرتبے تک پہنچ گئے کیونکہ حق کے تمام مراتب پر چڑھ جانا اس بات کو لازم ہے کہ وہ حق کے آخری مرتبے تک پہنچ گئے ہوں۔

اقول: یہ بات یقینی ہے کہ اگر کسی گھر کی کل 50 سیڑھیاں ہوں اور آپ ان سب پر چڑھ جائیں تو آپ اس گھر کی انتہاء کو پہنچ جائیں گے اس لئے شارح نے کہا کہ ماتن نے فرمایا صحابۂ کرام حق کی تمام سیڑھیوں پر چڑھ گئے اسے مراد یہ ہے کہ وہ حق کے آخری مرتبے تک پہنچ گئے پھر شارح نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ماتن کے قول صعدوا فی معارج الحق میں فی بمعنی علی ہے اس وجہ سے شارح نے فان الصعود علی جمیع مراتبہ سے تفسیر کی۔

شرح التہذیب: بالتحقیق اما تو ظرف لغو ہے اور اس کا تعلق ماتن کے قول صعدوا سے ہے جیسا کہ گذرا (کہ بالتقدیر) کا تعلق صعدوا سے تھا

2 یا پھر بالتحقیق ظرف مستقر ہے اور ھذا محذوف کی خبر ہوگا یعنی یہ حکم (مراتب حق پر چڑھ جانے کا حکم) تحقیق کا لباس اوڑھے ہوئے ہے یعنی ثابت شدہ ہے۔

اقول: بالتحقیق جب ظرف لغو ہو کر صعدوا کے متعلق ہوگا تو باء سببیہ ہوگا۔ ترجمہ ہوگا "حق میں پختہ ہونے کی وجہ سے حق کے تمام مراتب پر چڑھ گئے"

واجب بالتحقیق ظرف مستقر ہوگا تو مکمل عبارۃ اس طرح ہو جائے گی "صعدوا فی معارج الحق ھذا الحکم متلبس بالتحقیق" تو کیونکہ متلبس بالتحقیق متعلق ہو کر خبر اور ھذا الحکم مبتدا ہوگا دونوں ملکر جملہ اسمیہ۔

ترجمہ ہوگا "وہ حق کے تمام مراتب پر چڑھ گئے اور یہ چڑھ جانے کا حکم تحقیق کا لباس اوڑھے ہوئے ہے" یعنی تحقیق کے قریب تر ہے۔

اس پر وہم ہو سکتا تھا کہ صحابہ کے مراتب حق میں چڑھ جانے کا حکم تحقیق کے قریب ہے لیکن یقینی تحقیق سے ثابت نہیں۔

شارح نے اس وہم کو ختم کرنے کیلئے متلبس بالتحقیق کی تفسیر بھی متحقق سے کی کہ "ان کے چڑھ جانے کا حکم تحقیق شدہ ہے نہ کہ صرف تحقیق کے قریب ہے"!

اب اگر آپ اعتراض کریں کہ شارح نے محذوف عبارۃ میں "متلبس بالتحقیق" کی جگہ "متحقق بالتحقیق" کیوں نہ لکھا تاکہ وہم کی نوبت ہی نہ آئے؟

جواب یہ ہے کہ ظرف مستقر جب خبر ہو تو متعلق اور خبر کے مطابق محذوف فعل کا ظرف ہوتا ہے یا حال ہوتا ہے اور یہاں پر متلبس بھی ہے متحقق مشہور ہے کہ مطابق خاص فعل محذوف نہیں لگائیں گے۔ اس لیے شارح نے "متحقق بالتحقیق" نہیں لیا۔

(لمعاتی نمبر: شاہجہانی)

متن التہذیب : وَبَعْدُ (حمد و صلوٰۃ کے بعد)

شرح التہذیب : بَعْدُ کا لفظ ظروفِ زمانیہ میں سے ہے، اور ظروفِ زمانیہ کی (اعراب کے اعتبار سے) 3 حالتیں ہوتی ہیں (دلیل حصر یہ ہے کہ) کیونکہ 1 یا تو ان کے مضاف الیہ ان کے ساتھ مذکور ہونگے یا نہیں اور دوسری صورت میں 2 یا تو مضاف الیہ مکمل طور پر بھلا دیا گیا ہوگا 3 یا نیت میں ہوگا۔

تو پہلی دونوں صورتوں میں مُعرَب ہونگے اور تیسری صورت میں مبنی بر ضمہ ہونگے۔

اقول : بَعْدُ کثیر طور پر ظرفِ زمان کیلئے استعمال کیا جاتا ہے اور قلیل طور پر ظرفِ مکان کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ تو ماتن کے قول بَعْدُ میں دونوں احتمال موجود تھے لیکن شارح نے صرف کثیر الاستعمال والا احتمال بیان کیا۔ (نفحۂ شاہجہانی)

پھر وَلَهَا حَالَاتٌ ثَلَاثٌ شارح کے قول میں وَلَهَا کی ضمیر کا مرجع صرف الظروف ہے۔ الظروف الزمانیۃ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تینوں حالتیں جس طرح ظروفِ زمانیہ کی ہیں اس طرح ظروفِ مکانیہ کی بھی ہیں۔ پھر ان الظروف سے بعض ظروفِ زمانیہ و مکانیہ مراد ہیں کیونکہ ہر ظرفِ مکان و زمان کی 3 حالتیں نہیں ہوتی بلکہ بعض کی ہوتی ہیں (کما فی ھدایۃ النحو والکافیۃ وغیرھا)

پہلی حالت : جب مضاف الیہ مذکور ہو تو معرب ہونگے۔ **مثال :** اَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَؤُا الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ

دوسری حالت : مضاف الیہ مذکور نہ ہو اور نسیاً منسیاً ہو۔ مکمل طور پر بھلا دیا گیا ہو۔ اس صورت میں بھی معرب ہونگے۔ **مثال :** لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ

تیسری حالت : مضاف الیہ مذکور نہ ہو لیکن نیت میں ہو۔ اس حالت میں مبنی بر ضمہ ہونگے۔ **مثال :** قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ

جس معنی کا بَعْدُ بھی مبنی بر ضمہ ہے۔ کہ نیت میں بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوۃِ مراد لیا جا رہا ہے۔

متن التہذیب : تو یہ کتاب علمِ منطق اور علمِ کلام کی فن بر میں نہایت پاکیزہ کلام ہے۔

شرح التہذیب : ماتن کے قول فَهٰذَا میں فاء لانا یا تو 1 آمّا کے پائے جانے کے قائم مقام ہے 2 یا آمّا کو کلام کے الفاظ میں مقدر ماننے پر مبنی ہے۔

اقول : ماتن کے قول وَبَعْدُ فَهٰذَا میں شارح نے فاء کو جزائیہ مانا تو ماتن پر اعتراض ہوا کہ فاء کو ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ فاء جزائیہ تب ذکر کیا جاتا ہے جبکہ اس سے پہلے کوئی حرفِ شرط یا اسمِ شرط ہو اور یہاں پر فاء سے پہلے کوئی حرفِ شرط یا اسمِ شرط نہیں۔

1 اس میں کلام ہے۔

اس پر شارح نے دو جواب ذکر کیے I کیونکہ اس جگہ پر کلمہ مرتبہ لفظ اَمَّا حرفِ شرط کو ذکر کیا جاتا ہے اس لیے وہم پیدا ہوا کہ اَمَّا کا ذکر ہو چکا ہے پھر اس وہم کو نون کے مقام پر اُتار کر ماتن نے فاء کو ذکر کیا۔

2 یا پھر فاء کا قرینہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ نظیر کلام میں حرفِ شرط اَمَّا مقدر ہے۔

دونوں جوابوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں حکیم کا ذہن پر بناء رکھتے ہوئے ماتن نے فاء کو ذکر کیا۔ اور دوسرے جواب میں ثابت ہوگا کہ ماتن نے حکیم صادق کی بناء پر فاء کو ذکر کیا۔ ثابت ہوگا کہ

یہ اعتراض و جوابات تب تھے جبکہ فاء کو جزائیہ مانا لیکن اگر فاء کو تفسیریہ مانا جائے تو اعتراض وارد نہ ہوگا۔ اور فاء کو تفسیریہ ماننا ہی حق ہے کیونکہ مذکورہ جوابات منتفی ہیں۔

وہ اس طرح کہ نحویوں میں سے کوئی بھی تو قسم کا اعتبار نہیں کرتا تو پھر اس پر بناء رکھ کر فاء کو لانا جائز کس طرح ہوگا۔

اور اَمَّا کو مقدر مان کر فاء کو ذکر کرنا اس شرط پر مشروط ہے کہ فاء کے بعد امر یا نہی ایسا ہو جو فاء سے پہلے والی چیز کو نصب دے یا اس کی تفسیر کرے۔ جبکہ ماتن کے قول میں فاء کے بعد امر یا نہی موجود نہیں۔ اس لیے اَمَّا کو مقدر مان کر بھی فاء لانا جائز نہیں ہوگا۔

پھر بھی اگر فاء کو جزائیہ ثابت کرنا ہے تو اعتراض کا جواب یہ دیا جائے کہ ظرف کی شرط کی جگہ پر جاری کر کے فاء لانا جائز ہوتا ہے۔ کہ ظرف کے اندر ہی شرط کا معنیٰ پیدا ہو جاتا ہے اس لیے پھر فاء جزائیہ لانا جائز ہوگا۔

مثال: وَاِذَا لَمْ يَهْتَدُوْا بِهٖ فَسَيَقُوْلُوْنَ هٰذَا اِفْكٌ قَدِيْمٌ۔

یہاں پر اِذَا ظرف ہے جو کہ معنیٰ شرط دے رہا ہے اس لیے فَسَيَقُوْلُوْنَ میں فاء آیا ہے اسی طرح ماتن کے قول میں موجود بَعْدَ اسم ظرف میں شرط کا معنیٰ لیا جائے تو پھر فاء لانا جائز ہوگا۔ (نعمۃ شاہ صاحب)

لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہو سکتا ہے کہ اِذَا کا ظرف شرط کا معنیٰ [illegible] لیا جاتا ہے [illegible] لیکن بَعْدَ بھی شرط کا معنیٰ دیتا ہے یہ کون سی مثال [illegible] ہے۔ [illegible] فاء کو تفسیریہ [illegible] میں بھی آسانی کے ساتھ چھٹکارا مل جائے گا۔

شرح النفحات: [illegible] ماتن کے قول بعد کا اشارہ اس مؤنث کی طرف ہے جو [illegible] ہو [illegible] (متاع الیہ) میں [illegible] کو [illegible] (مضمون منہ) میں [illegible] [illegible] کی تفسیر میں پہلے لکھا ہوا [illegible] ہوتا۔

اصول: [illegible] مشار الیہ [illegible] اس لئے اصل کو مشار الیہ [illegible] لیکن اس کا مشاہدہ نہیں کیا جاتا۔

[illegible] معقول [illegible] مشاہدہ [illegible] معقول [illegible]

مثال: ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ۔

[illegible] شارح نے [illegible] ذہن میں [illegible] ہیں اور معانی بھی ہو سکتے ہیں۔

اعتراض: مقدمہ (دیباچہ) کی دو قسمیں ہیں۔

1 دیباچہ ابتدائیہ: [illegible]

2 دیباچہ العاقبہ: [illegible]

[illegible] دیباچہ بھی ابتدائیہ ہے [illegible]

[illegible] دیباچہ العاقبہ [illegible]

شارح نے جواب دیا کہ: [illegible] مشار الیہ [illegible] ہیں [illegible] اور معانی کا وجود خارج میں [illegible] ہیں [illegible] معانی پر دال ہوتے ہیں۔

اعتراض: دیباچہ العاقبہ کے [illegible] مشار الیہ [illegible]

—: اس کا جواب بعد میں دیا جائے گا:۔

شرح التہذیب: [illegible]

(مثال [illegible])

اصول: موضوع [illegible] ضروری ہوتا ہے۔ جیسے زید قائم [illegible] ثابت ہوتا [illegible]

سوم ۱۱ مارچ
۹:۳۰ بجے

"هٰذا الكلامُ غايةُ تهذيبِ الكلامِ" اب مشارٌ اليه الكلام کو حذف کر دیا کیونکہ اس پر دلالت کرنے کیلئے آخر میں الکلام موجود ہے۔ لہٰذا اب عبارۃ ہوئی "هٰذا غايةُ تهذيبِ الكلامِ"۔

اعتراض: "مُهذَّبٌ غايةَ التهذيبِ" میں غایۃ کا لفظ مُهذَّب کا مفعول مطلق کیسے بنا؟ جبکہ غایۃ، مُهذَّب کا مصدر نہیں۔ حالانکہ مفعول مطلق اپنے سے پہلے فعل کا مصدر ہوتا ہے۔

جواب: ایک مذہب کے مطابق مفعول مطلق اپنے سے پہلے والے عامل کے علاوہ الفاظ سے آسکتا ہے۔ اس لیئے کوئی اشکال نہیں۔ اور جس مذہب میں ایسا کرنا جائز نہیں تو پھر ان کے نزدیک اصل عبارۃ اس طرح ہوگی۔ "هٰذا الكلامُ مُهذَّبٌ تهذيبَ غايةِ التهذيبِ" پھر تہذیب کی جگہ پر غایۃ کو رکھا اور پھر وہی ہوا جو کہ پہلے ذکر کیا گیا۔ (تحفۂ شاہجہانی)

فائدہ: یاد رہے کہ تہذیب کے ھذا پر محمول بنانے کی اور بھی صورتیں ہیں جو کہ تحفۂ شاہجہانی میں مذکور ہیں۔ لیکن ان سب میں بہتر وہ صورت ہے جس کو شارح نے پہلے بیان کیا کہ مبالغۃً حمل کیا جا رہا ہے۔ باقی سب میں ضعف ہے یا بعد ہے۔

شرح التہذیب: ماتن نے "هي تحرير المنطق والكلام" فرمایا۔ "هي بيانِ المنطقِ والكلامِ" نہیں فرمایا۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ بیشک یہ بیان حشو و زوائد سے خالی ہے۔

اقول: تحریر کا لغوی معنی ہے "تزفيرٌ وتنقيشٌ" یعنی رقم کرنا، لکھنا اور نقوش بنانا۔ اور اصطلاحی معنی ہے "مقصد کو اس طرح بیان کرنا کہ وہ حشو و زوائد سے خالی ہو"۔

حشو: ایسی چیزیں جو مقصد سے زیادہ بلا فائدہ ہوں ان سے بروایت کی جا سکے۔

زوائد: ایسی چیزیں جو مقصد سے زیادہ ہیں۔ خواہ مفید ہوں یا نہ ہوں۔

(تحفۂ شاہجہانی)

ماتن نے اس لیئے "تحریر" کا لفظ استعمال فرمایا تاکہ معلوم ہو جائے کہ آنے والا کلام حشو و زوائد سے پاک ہے۔ اور اگر ماتن "بیان" کا لفظ استعمال فرماتے تو یہ فائدہ معلوم نہ ہو پاتا۔

شرح التہذیب: منطق: ایسا قانونی آلہ ہے جس کی رعایت ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچاتی ہے۔ اور علم کلام: یہ ایسا علم ہے جو اسلام کے قواعد کے طریقے پر مبدأ اور معاد کے امور سے بحث کرتا ہے۔

اقول: قانون کا لفظ یونانی ہے یا رومی ہے۔ اور ہم عارفا سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ صرف منطق کا سہارا ہی خطاء فی الفکر سے نہیں بچاتا بلکہ اس کی رعایت کرتے ہوئے فکر کی جائے گی تو خطاء سے بچا جا سکے گا۔

[illegible] اللہ تعالیٰ اور [illegible] کے بارے میں [illegible] کو [illegible]
[illegible] دوبارہ اٹھنے اور [illegible] کیفیت [illegible]

متن التہذیب: اور (یہ کتاب) مقاصد کے انتہائی قریب کرنے والی
[illegible] اسلام کے عقائد کو ثابت کرنے کے قریب کرنے والی ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول میں "تقریب" کی باء پر ضمہ
ہے اور "تقریب" پر عطف ہے۔ یعنی یہ کتاب مقصد کو طبیعتوں اور رسمی حصول
تک انتہائی زیادہ قریب کرنے والی ہے۔
اور [illegible] مبالغہ کے طریقے پر ہے
2 [illegible] "غایۃ التقریب"

أقول: [illegible] اور [illegible] میں سے ہے اور [illegible]
[illegible] اس لیے شارح نے باقی دو احتمال ذکر نہیں کیے۔
[illegible] مفعول میں سے ہے اور پہلے مفعول کی طرف
[illegible] اس لیے شارح
[illegible] "غایۃ تقریب" المقصد الی الطبائع
[illegible] مفعول محذوف بھی ہو سکتا ہے
[illegible]
[illegible] 2 [illegible] محذوف کے [illegible]
[illegible] مفعول مطلق [illegible]
[illegible]
مجاز حذف، فقد اطلق المجاز علی کلمۃ [illegible]
ترجمہ: [illegible]
مثال: [illegible] (اللہ [illegible])

شرح التہذیب: ماتن کے قول [illegible] "[illegible]"
اور [illegible] کے بعد والا [illegible] کا بیان ہے۔
[illegible]
[illegible] (و [illegible])
[illegible]

عقائد الاسلام کے درمیان اضافۂ لامیہ ہوگی۔ (الایمان بمعنی القلب ہے)

اقول: حرفِ مِن کئی معانی میں استعمال ہوتا ہے اس لیئے شارح نے بتایا کہ اِمن تقریر میں مِن بیانیہ ہے اور مِن کے بعد والی چیز مِن سے پہلے موصوف "مُراد" کا بیان ہے کہ مقصد سے مُراد عقائد اسلام کو بیان کرنا ہے۔

عقائد کی واحد عقیدہ ہے اور عقیدہ کہتے ہیں اُس قضیہ کو جو مصدّقہ و مُسلّمہ ہو خواہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو جیسے ہمارا عقیدہ کہ اللہ عزوجل ایک ہے۔ اور عیسائیوں کا عقیدہ کہ اللہ ثالثِ ثلٰثہ ہے۔ تین میں تیسرا ہے۔

اسلام کا معنی بیان کرنے میں 4 مذاہب ہیں۔ ان میں سے 3 شارح نے بیان کیئے۔ ان میں سے پہلا مذہب مُتقدمینِ اہلسنت کا ہے۔ دوسرا معتزلہ کا اور تیسرا کرامیہ کا ہے **پہلا** مذہب مُتقدمینِ اہلسنت کا یہ ہے کہ اسلام سے مُراد صرف تصدیق بالجنان یا الجنان ہے۔ باقی اقرار باللسان دنیا میں مسلمانیت کے احکام جاری کروانے کیلیئے شرط ہے۔ جبکہ جو تیسرا مذہب جمہورِ اہلسنت کا یہ ہے کہ اسلام تصدیق بالجنان و اقرار باللسان کا مجموعہ ہے۔ اضافۂ معنویہ کی کل 3 قسمیں ہیں 1 اضافۂ بیانیہ 2 اضافۂ ظرفیہ 3 اضافۂ لامیہ

شارح نے کہا کہ اگر اسلام سے مُراد پہلے مذہب والا معنی تصدیق بالقلب ہو تو عقائد الاسلام کے درمیان اضافۂ بیانیہ ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں عقائد کا معنی اخص مطلق ہوگا اور اسلام کا معنی اعم مطلق ہوگا۔ اور اخص کو بیان کرنے کیلیئے اعم کو ذکر کیا جاتا ہے۔ بہرحال عقائد کا معنی اخص اس طرح ہے کہ عقائد میں صرف وہ تصدیقات یا قضایا ہونگے جو مصدّقہ ہوں، مُسلّمہ ہوں لیکن اسلام بمعنی تصدیق بالقلب ہو تو اس میں تصدیقاتِ مصدّقہ بھی شامل ہیں اور تصدیقاتِ غیر مصدّقہ بھی شامل ہیں۔ اس لیئے اسلام اعم مطلق ہوا۔

پھر شارح نے کہا کہ اگر اسلام سے مُراد دوسرے مذہب یا تیسرے مذہب والا معنی ہے تو پھر عقائد الاسلام میں اضافۂ لامیہ ہے کیونکہ اس صورت میں عقائد کے معنی اور اسلام کے معنی میں نسبتِ تباین ہوگی۔ اور اسلام، عقائد کا ظرف بھی نہیں بنایا جا سکتا اور جہاں پر ایسا ہو وہاں اضافۂ لامیہ ہوتی ہے جیسے غلامُ زیدٍ میں اضافۂ لامیہ ہے۔ (نعمۃ شاہ صاحب)

لیکن النشر بحر المحسن میں ہے کہ اسلام کے چاروں معانی میں سے کوئی بھی معنی مُراد لیا جائے بہرصورت عقائد الاسلام میں اضافۂ لامیہ ہوگی شارح کا اضافۂ بیانیہ کہنا نسا مُسامح ہے (کما قال الشارح فی الصورۃ الاولیٰ) یہ بات حاشیۂ تذہیب التذہیب میں لکھی ہے۔ واللہ و رسولہ اعلم عزوجل و صلی اللہ علیہ وسلم

اضافۂ ظرفیہ: مضاف و مضاف الیہ کے درمیان ظرفیت ہو اور مضاف الیہ، مضاف کیلیئے ظرف ہو۔ جیسے صلوٰۃ الجمعۃ۔ اگر ظرفیت نہ ہو تو **لامیہ** ہوگی۔ جیسے غلامُ زیدٍ

متن التہذیب: [illegible] (اسی لئے) کو تبصرۃ والا بنایا ہے
اس لئے جو تبصرہ لینے والا یعنی کہ سمجھنے وقت یا سمجھانے وقت۔
اور [illegible] یاد پڑھانے والا بنایا ہے اس لیے جو یاد کرنے کا ارادہ
کرے یا اس حال میں ہو وہ معہد اور [illegible] سے ہو یا سمجھانے والوں میں سے ہو۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول میں تبصرۃ یا تو مفعول ہے 2
یا مصدر ہونے میں مجاز کے اعتبار کرنے کا احتمال بھی ہے۔ اور یہ سب کچھ ماتن
کے قول تذکرۃ میں بھی اسی طرح ہے۔

اقول: جعل فعل متعدی ہے دو مفعول ہوتا ہے پہلا مفعول حقیقۃ مبتدا
[illegible] اور دوسرا مفعول خبر ہوتا ہے۔
اس لئے [illegible] ماتن کے قول جعلتہ تبصرۃ میں
معہد کا اول کی ضمیر کا مرجع [illegible] ہے اور دوسرا مفعول تبصرۃ معہد
[illegible] ہے۔ تو پہلا [illegible] معہد کا اصل ذات پر بلا واسطہ ہونا ثابت ہوگا۔
[illegible] تذکرۃ پر بھی ہوگا۔

شارح کے اس کے جواب دیا ہے 1 تبصرۃ مصدر بمعنی مفعول کے معنی
میں مجازاً استعمال ہوا ہے جیسے: خلق خدا کا معنی مخلوق خدا ہے۔
2 یا معہد کو مجازاً ذات پر محمول کیا ہے تاکہ مبالغہ کا فائدہ
[illegible] عدل بمعنی [illegible] زیادہ عدل کرنے والا زید ہی عدل
[illegible] تذکرۃ پر بھی اسی طرح ہوگی۔ کہ تذکرہ
کا حمل بھی ذات پر ہو [illegible] یا تو تذکرۃ کی تاویل میں ہو کر یا مبالغہ معہد کا
ذات پر کیا جا رہا ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول [illegible] الافہام میں ہمزہ کو کسرہ ہے۔
یعنی [illegible] سمجھانے کے وقت میں 2 یا اس کا غیر کو سمجھانے [illegible] میں
پہلے (معنی) میں (لہ تبصرہ ہوگی) [illegible] اور دوسرے (معنی) میں لہ [illegible] تبصرہ ہوگی۔

اقول: ماتن کے قول [illegible] الافہام میں افہام باب افعال کا مصدر ہے اور
[illegible] الافہام میں [illegible] ہے [illegible] کیا [illegible] الافہام [illegible]
افہام [illegible] مفعول کے طور پر [illegible] ہونا
[illegible] افہام [illegible]
[illegible] (معنی [illegible]) [illegible] سمجھانے [illegible]
[illegible]

جمعہ 5 مارچ 2017
شام 6:00 بجے

بصیرت دے گی"۔ اس صورت میں یہ کتاب متعلم کیلئے تبصرہ بنے گی۔

اور اگر مصدر مفعول کی طرف مضاف ہے تو عبارت مقدرہ یہ ہوگی کہ "تفقیہ الغیر" مفہوم ہوگا کہ "جس نے استاد غیر کو سمجھایا تو یہ کتاب اس استاد کیلئے تبصرہ ہوگی" اس صورت میں یہ کتاب معلم کو بصیرت دینے والی ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ ماتن کی کتاب تہذیب المنطق و الکلام استاد اور طالب علم دونوں کو بصیرت دینے والی ہے۔ اسی طرح یہ دونوں احتمال تذکرۃً میں بھی بیان ہوں گے (کما سیأتی)

شرح التہذیب: ماتن کے قول من ذوی الافہام میں افہام تبصرہ کے فتحہ کے ساتھ ہے یہ فہم کی جمع ہے۔ اور ظرف ثانی یا تو یتذکر کے فاعل سے حال بننے کے مقام میں ہے یا آخذ کے معنی کی تضمین یا متعلم کے معنی کی تضمین کے ذریعے یتذکر کے متعلق ہے۔ یعنی (عبارۃ ہوگی) تذکر آخذا او متعلما من ذوی الافہام۔ ترجمہ "وہ یاد کرے اس حال میں کہ وہ لینے والا ہے یا متعلم حاصل کرنے والا ہے سمجھداروں سے" تو یہ یاد کرنا بھی دونوں وجہوں کا احتمال رکھتا ہے۔ (پہلی صورت میں متعلم کیلئے کتاب تذکرہ ہوگی، اور دوسری صورت میں معلم کیلئے تذکرہ ہوگی)

اقول: ماتن کے قول میں دو ظرف مذکور ہیں لیتذکر آخذا یا متعلما من ذوی الافہام شارح نے ان میں سے دوسرے ظرف کے احتمال ذکر کرتے ہوئے کہا کہ من ذوی الافہام اگر یا تو ظرف مستقر ہے اس صورت میں یہ کائنا یا ماشیا وغیرہ سے مل کر یتذکر کے فاعل کا حال واقع ہوگا۔ عبارت ہوگی۔ یتذکر کائنا من ذوی الافہام۔ ماتن کی عبارت کا مفہوم بنے گا کہ "میری یہ کتاب تذکرہ ہے (یاد ہو جانے والی ہے) اس کیلئے جو یاد کرے کا ارادہ کرے اس حال میں کہ وہ سمجھداروں میں سے ہو" یعنی استادوں میں سے ہو اس صورت میں کتاب تذکرہ ہوگی متعلمین کیلئے۔

یا من ذوی الافہام دوسری نحوی ترکیب میں ظرف لغو ہوگا۔ لیکن چونکہ یتذکر فعل لازم ہے اور فعل لازم کا صلہ من سے نہیں آتا اس لئے یتذکر میں دوسرے معنی کی تضمین کرنے کا سہارا لیا جا رہا ہے۔

تضمین: ارادۃ معنی الفعل او تنبیہہ عن لفظ فعل آخر او معناہ و جعل احدہما حالا والآخر اصلا (نفحۃ شاہجہانی)

ترجمہ: کسی فعل کے لفظ یا معنی سے کسی دوسرے فعل یا متضمن فعل کے معنی کا ارادہ کرنے ہوئے ان میں سے اول کو حال اور دوسرے کو اصل بنا دیا جائے۔

اس کا مقابل نحو یہ ہے۔ وہ یہ کہ کسی فعل کے کل معنی کو چھوڑ کر اس کے جزء معنی کا ارادہ کرنا جیسے تشتق الدی آنہ یا تعطفہ لبک۔ میں آنسی کا کل معنی [illegible] کو [illegible] کرنا ہے لیکن یہاں پر صرف [illegible] کا [illegible] سے ہوگا

بہرحال ماتن کے قول یتذکر میں بھی کس اور فعل کے معنی کو شامل کیا جائے تاکہ من
دوی الافہام اس معنی کی وجہ سے ظرف لغو نہ جائے۔ تو شارح نے یہاں پر یتذکر
میں آخذ یا متعلم کے معنی کو شامل کیا ہے۔

اب تقدیر عبارت اس طرح ہوگی "لمن اراد ان یتذکر آخذا او متعلما من
دوی الافہام" مفہوم یہ ہوگا کہ یاد ہو جانے والی ہے اس شخص کو جس
نے اس کو یاد کرنے کا ارادہ کیا ہو اس حال میں کہ وہ لے رہا ہو یا تعلیم حاصل کر رہا ہو
سمجھدار لوگوں سے یعنی استاد سے۔ اس صورت میں کتاب متعلم کیلئے تذکرہ
ہوگی۔ اسلئے شارح نے کہا کہ یہاں پر بھی دونوں وجہوں کا احتمال ہے۔

فن النحو ہے: خاص طور پر اس فن کیلئے جو بہت زیادہ عزت والا
ہے، بلند مرتبہ والا، عجیب ہے، عظیم کے لائق، اللہ عزوجل کے حبیب، علیہ الصلوٰۃ والسلام
کا پہلا کام ہے۔ اس صورت میں علیہ توفیق الٰہی کا فوائد ہوگی، اور زیادتی الٰہی کی
حفاظت ہوتی ہے۔ اور اللہ عزوجل پر ہی بھروسہ ہے اور اسی کا سہارا ہے۔

شرح النحو ہے: ماتن کا قول ہے ما بعد ہے یعنی نحو مثل ہے، یہاں مانا
ہے یعنی مثلا۔ (یہ دونوں اور دوسرے کی مثل ہوں)

واستثنا کی اصل الاستثنا ہے الا کو لفظوں میں حذف کر دیا گیا ہے
لفظ کے معنی میں مراد ہے۔ اور استثنا کی تعریف ما ہو زائدہ ہے یا ہو مقدرہ ہے
یا ہو مقدرہ ہے۔ ورنہ تو اصل لفظ کی ہی معنی تھی۔ اب پھر الاستثنا کو مخصوص کے
معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

اور الاستثنا کے بعد والے اسم کو منصوب طرح کا اعراب جائز ہے

اقول: شارح نے کہا ہے یعنی کا جو معنی ہے کہ اس کا معنی مثل ہے۔ اس کو
استثنا کے طور پر عورت کا معنی کہا کہ یہ ہے یعنی یہاں استثنا کی ہی مثال
یہ بتایا کہ یعنی اصل معنی الاستثنا ہوتے ہیں۔ الا کو لفظوں میں حذف کیا جاتا ہے
لیکن معنی مراد ہوتے ہیں۔ اور ما معنی الاستثنا ہے۔ اس کو معنی استثنا کے قیود والے
اسم معنی کے لئے استثنا ہو گئی۔ معنی تو الاستثنا کو خاص استثنا ماتن
نے [illegible]

1 ما کو زائدہ مانا جائے تو ماتقدم اسم کو نصب دیں گے [illegible] الاستثنا کو:
[illegible]

2 ما کو مقدرہ مانا جائے [illegible]

ما بعد والا اس ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا اصل عبارت یہ ہوگی "لا یستحیی شیئاً ھو الولد"
ھو الولد جملہ اسمیہ ہو کر صفت، شیئاً موصوف، مرکب توصیفی ہو کر مضاف الیہ شیئاً ہے
مضاف الیہ سے ملکر مرکب اضافی ہو کر لا کا اسم پھر موخر خبر مقدم ہو گئی
یا پھر ما بعد منصوب بنائیں تو یعنی فعل محذوف ہوگا اصل عبارت
یہ ہوگی "لا یستحیی شیئاً یعنی الولد" اس جملہ فعلیہ ہو کر صفت ہوگا باقی ترکیب
اوپر والی ہوگی:

3 ما موصولہ ہو تو بھی لا یستحیی کے مابعد کو رفع یا نصب دینا صحیح ہوگا جیسا کہ
ما موصوفہ میں ہوا اصل عبارت اس طرح ہوگی "لا یستحیی الذی ھو الولد" یہاں
جملہ اسمیہ ہو کر موصول کا صلہ بنے گا باقی ترکیب پہلے والی ہوگی۔
یا اصل عبارت "لا یستحیی الذی یعنی الولد" ہوگی باقی ترکیب وہ
ہی ہوگی۔

نوٹ: اگر محذوف ہو کر کیا جائے تو پھر مابعد کو مبتدا بنا کر بھی رفع دینا
بھی ہو سکتا ہے (یعنی شیئاً صحیحاً)
اور جیسا کہ ذکر کیا کہ لا یستحیی کو خصوصاً کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ
جس کا کوئی مثل نہ ہو وہ خاص ہوا کرتا ہے اس لیے خصوص کے معنی میں استعمال کیا گیا

شرح التہذیب: التمیمی کا معنی منسوب ہونا ہے۔ التمیمی کا معنی لائق ہونا ہے
فوام سے مراد وہ چیز جس کی وجہ سے اس کے معاملات قائم رہیں۔ النابعۃ کا معنی
نعوبہ ہے یہ الانبعاث بمعنی القوۃ سے مشتق ہے۔ یعصام سے مراد وہ چیز ہے جس کی
وجہ سے اس کے معاملات رکاوٹ سے محفوظ رہیں۔ علی اللہ ظرف لغو کو التوکل سے
متعلق مانو میں مضمر کو ارادہ ہے۔ یہ کو الاعتصام سے پہلے ذکر کیا میں بھی مضمر
کو ارادہ ہے اور سجع کی رعایت بھی کی ہے اور توکل سے مراد حق کو پکڑ
کے رکھنا اور مخلوق سے منقطع ہونا ہے۔ اور الاعتصام سے مراد تھامنا اور پکڑ
کے رکھنا ہے۔

اقول: من من الامر ہے جس کا معنی ہے احسان جتانا اور بہت زیادہ دینا
ہے اگر سمجھ من الامر ہے اس کا معنی روشن نشانی والا ہونا ہے۔ تسمیتی کا
معنی نام رکھنا ہے۔ مامون کے بیٹا کا نام خصوصی طور پر اپنے بیٹے محمد کیلئے لکھی ہے
اس لیے کیا کہ یہ اللہ کے حبیب کے ہم نام محمد کیلئے خصوصاً لکھی ہے۔

سجع: ھو ہو الذی انما مطلب ہے اس کا علی حرف واحد (تلخیص المفتاح ص 36)
ہو لیے دو جملوں کو ایک حرف پر موافق رکھا یہ ما قبل سے بھی جملوں کے آخر میں
حرف سجع رکھا ہے اس لیے یہ کو پہلے لانے کو خصوصاً بھی فائدہ ملا
قصر با حصر: لغۃ القصر الحبس، اصطلاحاً تخصیص احد الامرین بالآخر (حاشیہ تلخیص، ص 37)

متن التہذیب: قسم اول منطق کے بیان کے بارے میں ہے۔ یہ مقدمہ ہے یا مقدمۃ العلم ہے۔

شرح التہذیب: جب ماتن نے قول "فی تحریر المنطق والکلام" سے ضمناً جان لیا گیا کہ ان کی کتاب دو قسموں پر مشتمل ہے اس لئے اس بات کی نص کرنے کی حاجت نہ رہی۔ اس لئے لازم بعید ذہنی کہ قسم اول کو معرفہ بنانا بھی صحیح ہوا کیونکہ یہ بات ضمناً ذہن میں معہود ہو چکی۔ اور یہ بات مقدمہ کے برخلاف ہے۔ اس لئے کہ اس کی بات جاننے کو اس سے پہلے نہیں جانا گیا تو یہ معہود فی الذہن نہ ہوا ہے اس لئے ماتن نے اس کو نکرہ بیان کرتے ہوئے مقدمہ فرمایا۔

اقول: یہ سوال 3 اعتراض ہیں۔ 1 قسم اول کہنا درست نہیں کیونکہ یہ اس بات کو لازم کرتا ہے کہ اس سے پہلے اقسام کی تقسیم بیان کی گئی ہے۔ حالانکہ ماتن نے پہلے اس کی تقسیم نہیں کی تو قسم اول کہنا درست نہیں۔

شارح: جواب دیا کہ ماتن کا قول "فی تحریر المنطق والکلام" جیسے ضمناً کتاب کی تقسیم ہو گئی اس لئے ضرورۃً تقسیم بیان کرنے کی حاجت نہ رہی۔

2 قسم اول کہنا اس امر عہدی ذہنی کا ارادہ نہیں کیونکہ اس سے پہلے قسم اول ذہن میں معہود نہیں۔

جواب دیا کہ قول "فی تحریر المنطق والکلام" سے قسم اول ذہن میں معہود ہو چکی اس لئے اس کا ارادہ درست ہوا۔

3 جب قسم اول کو معہود بنایا تو ماتن نے مقدمہ کا ذکر کیوں بیان کیا؟

جواب دیا کہ مقدمہ کا پہلے ذکر نہیں کیا تو یہ معہود فی الذہن نہیں تھا اس لئے اس کو نکرہ بیان کیا۔ (تحفۂ شاہجہانی)

شرح التہذیب: ماتن کے قول "فی المنطق" پر اعتراض کیا جائے کہ قسم اول سے مراد بھی جو مسائل منطقیہ ہونگے تو پھر منطق کو اس کا ظرف بنانے کی وجہ بتائیں (کیونکہ منطق سے مراد بھی تو مسائل منطقیہ ہیں)۔

جواب دیا جائے کہ قسم اول سے الفاظ و عبارات مراد لیے جائیں اور منطق سے مراد معانی ہوں تو ماتن کے قول کا مفہوم یہ ہے کہ "بیشک یہ الفاظ ان معانی کے لئے ظرف ہیں" یہاں پر دوسرا جواب بھی احتمال ہے۔

اس تقدیر پر یہ ہے کہ قسم اول سے مراد سارے معانی جن سے کوئی بھی بحث نہ کرے۔ 1 الفاظ 2 معانی 3 نقوش۔ کسی بھی دو سے مرکب (4 الفاظ و معانی 5 الفاظ و نقوش 6 معانی و نقوش) 7 تینوں سے مرکب (یعنی الفاظ و معانی و نقوش) اور مراد یہ ہے کہ ان میں سے کوئی بھی ایک ہو سکتا ہے۔

ہفتہ 12 مارچ رات 11:20 سکھر۔

نثار کا اصل ہے
نام 7:00 بجے

1 تملکہ 2 تمام مسائل منطقیہ کا علم 3 ان میں سے عادتاً والی اتنی مقدار جس کی وجہ سے عصمۃ حاصل ہو جائے 4 تمام نفس مسائل کی ان میں سے بھی عادتاً ضرورت میں آنے والی مقدار ضرورت میں آنے والی مقدار . تو ان پانچ کو سامنے سے ضرب دینے کے لحاظ کرنے پر 35 احتمال بنتے ہیں۔ ان 35 میں سے بعض میں البیان مقدار نکالا جائے گا۔ اور بعض میں تحصیل مقدار مانا جائے گا۔ اور بعض میں حصول۔ جہاں پر جس کو عقل سلیم مناسب پائے۔

آ قول: ماتن کے قول "القسم الاول فی المنطق" پر اعتراض ہوا کہ اس سے ظرفیۃ الشیء لنفسہ لازم آ رہا ہے۔ جو کہ صحیح نہیں۔ کیونکہ ظرف اور مظروف میں مغایرۃ ہونا ضروری ہے۔ جیسے زید فی المسجد میں زید کی ذات اور مسجد کی ذات میں مغایرۃ ہے۔ لیکن ماتن کے قول القسم الاول سے مراد بھی مسائل منطقیہ ہونگے کیونکہ القسم الاول ماتن کی کتاب کا ایک جزء ہے اور تمام مسائل منطقیہ ہی بیان ہونے والے ہیں تو ثابت ہوا القسم الاول سے مراد بھی مسائل منطقیہ ہیں۔ اور فی المنطق سے مراد بھی منطق کی اصل ذات تو نہیں ہو سکتی جو کہ مسائل منطقیہ کے علاوہ ہو۔ اس لیئے ماننا پڑے گا کہ فی المنطق سے مراد بھی مسائل منطقیہ ہوا۔

لہٰذا ماتن کے قول کا مفہوم ہوگا "المسائل المنطقیۃ فی المسائل المنطقیۃ" یہ ظرفیۃ الشیء لنفسہ ہوا۔ جو کہ صحیح نہیں۔

شارح نے اس اعتراض کا پہلے مختصراً جواب دیا کہ القسم الاول سے مراد مسائل منطقیہ کے الفاظ ہیں اور فی المنطق سے مراد مسائل منطقیہ کے معانی ہیں لہٰذا ماتن کے قول کا مفہوم ہوا "یشتمل یہ الفاظ مسائل منطقیہ معانی مسائل منطقیہ کو بیان کرنے کے بارے میں ہیں"۔ تب مانا ہوا کہ ظرف و مظروف میں مغایرۃ ہے اس لیئے ظرفیۃ الشیء لنفسہ لازم نہیں آیا۔

پھر جواب کی تفصیل میں جاتے ہوئے کہا کہ القسم الاول سے مراد 7 معانی میں سے کوئی بھی ایک لیا جائے اور فی المنطق میں المنطق سے مراد 5 معانی مذکورہ میں سے کوئی بھی ایک لیا جائے تو یہ 35 احتمال بنیں گے ہوا کہ احتمال میں ظرف و مظروف میں مغایرۃ رہے گی۔ لہٰذا ظرفیۃ الشیء لنفسہ لازم نہیں آئے گا

یہ اعتراض ہوا کہ آپ نے 35 احتمال بنا کر ظرفیۃ الشیء لنفسہ کو دفع تو کر دیا لیکن آپ نے المنطق کے جو 5 معانی بیان کیئے ہیں ان میں سے کوئی بھی ظرف سے کی علاحدہ نہیں رکھتا اس لیئے آپ کے بنائے ہوئے احتمالات باطل ہوئے۔

شارح نے ان کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ جس احتمال میں عقل سلیم جس کو مناسب سمجھے گی اس کو فی کے بعد مقدر نکالا جائے گا اور عقل سلیم بعض احتمال میں البیان کو مناسب سمجھتی ہے اور بعض میں تحصیل کو اور بعض میں حصول کو مناسب سمجھتی ہے۔ اس کی تفصیل آگے آنے والی عبارت میں آ رہی ہے کہ

جن 7 احتمالات میں "المنطق" سے مراد ملکہ ہے وہاں پر لفظ "تحصیل" کو مقدر نکالنا مناسب ہے۔

اس لیئے کہ ملکہ کہتے ہیں "نفس ناطقہ میں پائی جانے والی کیفیت راسخہ کو" اور یقیناً یہ کسبی چیز ہے اور کسبی چیز کو حاصل کرنا پڑتا ہے۔ اس لیئے "تحصیل" کو مقدر ماننا چاہیئے گا۔

اس صورت میں ماتن کے قول کا مفہوم ہوگا "قسم اوّل منطقی ملکہ کو حاصل کرنے کے بارے میں ہے"۔

اور جن 7 احتمالات میں "المنطق" سے مراد "تمام مسائل منطقیہ کا علم" ہے یا جن 7 احتمالات میں "المنطق" سے مراد "معتدبہ مسائل منطقیہ کا علم" ہے ان 14 صورتوں میں "تحصیل" اور "حصول" میں سے جس کو چاہو مقدر نکالو دونوں مناسب ہیں۔

اس لیئے کہ علم کسبی بھی ہوتا ہے اس لیئے تحصیل نکالنا مناسب ہوا۔ اور علم غیر کسبی بھی ہوتا ہے جو کہ بذات خود حاصل ہو جاتا ہے اس لیئے حصول نکالنا بھی مناسب ہوا۔

پہلی 7 صورتوں میں ماتن کے قول کا مفہوم ہوگا "قسم اوّل تمام مسائل منطقیہ کے علم کی تحصیل یا حصول کے بارے میں ہے"۔

آخری 7 صورتوں میں مفہوم ہوگا "قسم اوّل معتدبہ مسائل منطقیہ کے علم کی تحصیل یا حصول کے بارے میں ہے"۔

اور جن 7 احتمالات میں "المنطق" سے مراد "تمام مسائل منطقیہ کی ذات" ہے یا جن 7 احتمالات میں المنطق سے مراد "معتدبہ مسائل منطقیہ کی ذات" ہے ان 14 صورتوں میں لفظ "بیان" کو مقدر نکالنا مناسب ہے۔

اس لیئے کہ مسائل کی ذات کو "بیان" کرنا ہی مناسب ہے۔ ذات کی ذات کو بیان کرنا علم کو حاصل کرنا ہے۔ بلکہ ذات کو ذہن میں داخل کیا جاتا ہے

اس مفہوم میں ہوگا کہ "قسم اوّل تمام مسائل منطقیہ کی ذات یا ان میں سے معتدبہ مسائل کی ذات کو بیان کرنے کے بارے میں ہے"۔

معتدبہ مسائل: کسبی علم کے معتدبہ مسائل وہ ہوتے ہیں جو کہ عموماً غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتے ہیں اور غور و فکر کرنے میں صرف معتدبہ مسائل کو بیان کیا جاتا ہے۔ جیسے قضایا المعدولہ یا تحصیل المنطق میں نحو اور منطق کے عمومی مسائل بیان کیئے گئے ہیں۔ یہ مسائل ہیں۔ اسی وجہ سے ایساغوجی میں قضایا معدولہ نہیں اور تحصیل المنطق میں موجہات کا بیان نہیں۔

بہرحال: مذکورہ بالا تحصیل [illegible] ملاحظہ فرمائیں۔

(ایساغوجی [illegible] 3 ملاحظہ فرمائیں)

35 احتمالات کا نقشہ

القسم الاول ↓ / المنطق	الملکہ	العلم بجمیع المسائل	العلم بالمقدمۃ	نفس جمیع المسائل	نفس المقدمۃ المعنویۃ
الالفاظ	تحصیل	تحصیل و حصول	تحصیل و حصول	بیان	بیان
المعانی	تحصیل	تحصیل و حصول	تحصیل و حصول	بیان	بیان
النقوش	تحصیل	تحصیل و حصول	تحصیل و حصول	بیان	بیان
الالفاظ و معانی	تحصیل	تحصیل و حصول	تحصیل و حصول	بیان	بیان
الالفاظ و نقوش	تحصیل	تحصیل و حصول	تحصیل و حصول	بیان	بیان
المعانی و نقوش	تحصیل	تحصیل و حصول	تحصیل و حصول	بیان	بیان
الالفاظ و معانی و نقوش	تحصیل	تحصیل و حصول	تحصیل و حصول	بیان	بیان

شرح التہذیب: ماتن کا قول مقدمۃ کی جمع مقدمات ہے۔ اس میں 3 امور بیان کیے ہیں 1 منطق کی تعریف 2 منطق کی غایت 3 اور منطق کا موضوع اور بیان کا لفظ مقدمۃ سے مقدمۃ العلم سے لیا گیا ہے

اور کلام سے مراد الفاظ و عبارات ہے تو یہاں مقدمہ سے مراد "کلام کا وہ گروہ ہے جن کو مقصود سے پہلے لایا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعے مقصود سے ربط ہو جائے اور اس کا معنی مقصود میں ملے"

اور کلام سے مراد معانی ہے تو مقدمہ سے مراد "معانی کا وہ گروہ ہے جن پر اطلاع ہونا (جس ہونا ہے) کہ مقصود میں شروع ہونے میں بصیرت ہو"

اور کلام میں دوسرے احتمالات کا جائز ہونا اس بات کا تقاضہ کر رہا ہے کہ وہ احتمالات اس مقدمہ میں بھی جائز ہوں جو کہ اسی کتاب کا ہے لیکن مؤلف اس مقدمہ کے بارے میں الفاظ و معانی سے زیادہ احتمال بیان نہیں کرتے۔

اقول: شارح نے پہلے مقدمۃ کی حالت رفع کی وجہ بیان کی کہ وہ خبر ہے اور اس سے پہلے ھذہ مبتدا محذوف ہے۔

پھر بتایا کہ مقدمہ میں 3 چیزیں بیان کی جاتی ہیں 1 تعریف 2 غایت 3 اور موضوع

مقدمہ کی اصل بتائی کہ یہ مقدمۃ العسکر سے ماخوذ ہے۔ مقدمۃ العسکر لشکر کے اس اول حصے کو کہتے ہیں جو لشکر سے آگے چلتے ہوئے لشکر کی رہنمائی کرتا ہے اور ان کو نقصان دیتا ہے پھر کتاب میں مقدمہ دو طرح کا ہوتا ہے 1 مقدمۃ الکتاب

2 مقدمۃ العلم

شارح نے مقدمۃ العلم کو بیان نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے "ما یتوقف علیہ الشروع فی المسائل" وہ چیزیں جن پر مسائل علم میں شروع ہونا موقوف ہو۔

پھر مقدمۃ الکتاب چونکہ کتاب کا ایک جز ہے اور کتاب میں 7 احتمال ہیں۔ اس لئے شارح نے ان میں سے 2 احتمال بیان کر کے ہر ایک کے اعتبار سے مقدمۃ الکتاب کی تعریف کی۔

شارح نے مقدمۃ الکتاب کی پہلی تعریف میں لفظ قدّمتُ استعمال کیا ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مقدمہ کی دال کو فتحہ دینا صحیح ہے مختار ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اصطلاحی معنی اور لغوی معنی کے درمیان مناسبۃ قائم رہے گی۔

لغۃً مقدمۃ الجیش: لشکر کا وہ حصہ جو آگے کیا ہوا ہوتا ہے۔

اصطلاحاً مقدمۃ الکتاب: کتاب کا وہ حصہ جس کو پہلے لایا گیا ہو۔

ہمارا مقدمۃ الکتاب میں مناسبۃ نہیں ہوگی لیکن بعض حضرات نے مقدمہ کو وقت تعریف مقدمہ سے مناسبۃ بیان کی ہے۔ اس لئے مقدمۃ الکتاب بھی جائز ہوتا۔ (مطول اور مختصر میں اسی کی رجحان بیان کیا ہے)

حاصل اعتراض ہوا کہ مقدمۃ الکتاب، کتاب کا ایک جز ہے تو جس طرح اس میں 7 احتمال تھے اس طرح مقدمۃ الکتاب میں 7 احتمال کیوں بیان نہیں کئے؟

جواب: دیا کہ مقدمہ میں اصطلاح بنالی ہے کہ وہ مقدمہ میں الفاظ و معانی کے علاوہ احتمال کا اعتبار نہیں کرتے اور اصطلاح میں کوئی مناقشہ نہیں ہوتا جیسے کہ اپنے گھر کے اندر لڑکے کا نام زید ہے اور دوسرے لڑکے کا نام عمرو رکھ دیں تو آپ سے کوئی نہیں جھگڑ سکتا۔ اسی طرح مصنف نے اسی بھی لڑکے کا نام ثانیہ اور کسی دوسرے کا نام فاطمہ رکھنے کی اصطلاح بنالی جاتی ہے۔ اور بعد میں اس کو تبدیل بھی کر دیا جاتا ہے۔ اس پر کوئی مناقشہ نہیں ہوتا۔

نوٹ: ماتن کی عبارت مقدمۃ العلم ہے یا مقدمۃ العلم ہے اس لئے نسخہ بھی دو طرح سے لکھا گیا تھا۔

شرح التہذیب: علم عمل کے پاس سے کی حاصل ہو جانے والی صورۃ کو کہتے ہیں۔ اور مسائل علم کی تعریف کے لئے نہیں ہوتے یا اس وجہ سے کہ 1 اقسام کے مقام میں اس کا ذکر نہیں ہوتا 2 یا اس وجہ سے کہ علم کی تعریف مسائل و مبادی ہے 3 یا اس وجہ سے کہ علم کا ذکر نہیں ہے۔ اس بنا پر تعریف ہوئے کو مقدمہ میں لیا جاتا ہے۔

اقول: بیان کا اعتراض [illegible] علم کی حقیقت [illegible] فلسفی ہے یعنی علم [illegible] اشیاء [illegible] مناقشہ ہو سکتی ہے۔

اتوار کا ماہ مارچ 2011 رات 11 بجے بیان مکمل۔

ظاہر ہو جاتی ہیں۔ جیسا کہ اعلیٰ حضرت نے (یعنی علامہ ظفر) فرمایا "علم وہ نور ہے جس کے دائرہ میں جو چیز آجاتی ہے وہ ظاہر ہو جاتی ہے" (اصول المنطق ص 3)

لیکن یہ انکشاف کب حاصل ہوتا ہے اس میں مناطقہ کا اختلاف ہے اور تقریباً 3 اقوال ہیں جن میں سے 3 مشہور اقوال "الہوقاہ" میں لکھے ہوئے ہیں۔ ان میں سے ایک کو شارح نے بیان کیا کہ "الصورۃ الحاصلۃ من الشیٔ عند العقل" کا نام علم ہے پھر عقل موجباء و فقہاء کے نزدیک نور ہے جس کا مقام دل یا دماغ ہے (کما فی حاشیۃ نور الانوار) لیکن مناطقہ کے نزدیک عقل 3 اشیاء پر بولا جاتا ہے 1 نفس ناطقہ کا نام عقل ہے 2 دھرکا نام عقل ہے 3 قوۃ مدرکہ کا نام عقل ہے۔
(کما فی التلویح للتفتازانی ص 159 مکتبہ رحمانیہ)

ماتن پر اعتراض ہوا کہ ماتن نے علم کی تقسیم بیان کی حالانکہ پہلے علم کی تعریف ذکر کرنی چاہئے پھر اس کی تقسیم بیان کرتے۔ کیونکہ کسی بھی شیٔ کی تقسیم سے پہلے اس شیٔ کی تعریف کرکے اس شیٔ کا تصور حاصل کرنا چاہئے پھر تصور حاصل ہو جانے کے بعد اس شیٔ کی اقسام بیان کی جاتی ہیں جیسے نحو میں پہلے کلمہ کی تعریف پھر کلمہ کی اقسام بیان کی جاتی ہیں۔

شارح نے اس کے 3 جواب ذکر کیے I ماتن نے العلم ہو الوجود الذہنی کہہ کر علم کی تعریف کر دی ہے جس سے اس کا ذہنی تصور حاصل ہو گیا اسی لئے انہوں نے تقسیم بیان کرنا شروع کر دی تقسیم سے پہلے ذہنی تصور بھی کر دیا ہے۔ تصور یا تصدیق تعریف کے ذریعے کروانا ضروری نہیں ہوتا 2 جو چیز معلوم و مفہوم ہوتی ہے اس کی تعریف کرنا ضروری ہوتا ہے جبکہ علم مشہور و معروف ہے اس لئے تعریف بیان نہیں کی۔

3 امام رازی کا قول ہے کہ: علم بدیہی تصور ہے۔ اس پر بناء کرتے ہوئے ماتن نے تعریف بیان نہیں کی کیونکہ تعریف نظری کی کی جاتی ہے جو بھی بذات خود حاصل ہو جاتا ہے۔

یاد رہے کہ: تیسرا جواب مختار نہیں ایک تو اس وجہ سے کہ امام رازی کے قول کو ضعیف قرار دیا گیا ہے اور اگر صحیح بھی مانا جائے تو بھی علم کے بدیہی ہونے کے باوجود بھی تنبیہ کرنے کیلئے تعریف کی جاتی ہے۔ اس لئے ماتن کو تنبیہ کرنے کیلئے تعریف کرنی چاہئے تھی [illegible] تیسری وجہ سے علم کی تعریف نہیں چھوڑی ہوتا [illegible] علم بدیہی اولی ہے اس لئے تنبیہ کرنے کیلئے بھی تعریف کرنے کی حاجت نہیں تھی اس لئے ماتن نے علم کی تعریف بیان نہیں کی۔

لیکن [illegible] علم کے بدیہی ہونے کا دعویٰ کسی سے بہتر ہے اس لئے ماننا پڑے گا کہ [illegible]

[illegible]

متن التہذیب: اگر نسبتِ قضیہ کا عزم ہے تو تصدیق ہے ورنہ تصور ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول میں تصدیق کی تعریف "اذعان یا ذعان النسبۃ" سے مراد یہ ہے کہ "نسبتِ خبریہ ثبوتیہ کا اعتقاد ہو" جیسے اس بات کا اذعان ہے کہ زید کھڑا ہے۔ یا "نسبتِ خبریہ سلبیہ کا اعتقاد ہو" جیسے اس بات کا اعتقاد ہے کہ زید کھڑا نہیں۔

تو ماتن نے حکماء کے مذہب کو اختیار کیا اس طرح کہ تصدیق کو نفسِ اذعان و حکم بتایا۔ نہ کہ اس کے دو دوسرے طرفوں کے تصورات کے مجموعے کو قرار دیا۔ جیسا کہ امام رازی نے گمان کیا ہے۔

اور ماتن نے حکماء میں سے بھی فلاسفہ کے مذہب کو اختیار کیا اس طرح کہ اذعان اور حکم کا متعلق اس چیز کو بنایا جو قضیہ کا آخری جزء ہے۔ یعنی نسبتِ خبریہ ثبوتیہ یا نسبتِ خبریہ سلبیہ ہے۔

نسبت ہونے، تصدیق کے واقع ہونے یا اس کے واقع نہ ہونے کو اذعان کا متعلق نہیں بنایا کیونکہ یہ تینوں عنصر ہیں، آنے والی مباحث، قضایا میں، قضیہ کے 3 اجزاء ہونے کی طرف اشارہ کریں گے۔

اقول: اعتقاد کی تعریف گذر چکی کہ ربط قلب کا نام ہے۔ اور اذعان کی تعریف کتاب التعریفات میں عزمُ القلب سے کی گئی ہے۔ اور التشریح التہذیب میں "باور کرنا" سے کی گئی ہے معلوم ہوا کہ اعتقاد اعم ہے اور اذعان اخص ہے۔ کیونکہ ایسی چیز سے دل کا ارادہ متعلق ہو جائے تو اس کو اعتقاد کہیں گے۔ اذعان نہیں۔ اور اگر کسی چیز سے دل کا پکا ارادہ متعلق ہو جائے تو اسے اذعان کہا جائے گا۔ اعتقاد کہنا تو درجہ اولیٰ ہوگا۔

پھر حکم کی تعریف نصار، المنطق میں "نسبتِ امرٍ الی آخر ایجاباً او سلباً" سے کی گئی ہے۔ مگر شارح تہذیب نے اذعان و حکم کو ایک ہی چیز بنایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں مترادف ہیں اور ان دونوں میں نسبتِ تساوی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ ان دونوں میں نسبتِ عموم و خصوص ہے اور نسبتِ تساوی نہیں ہوگی۔ جیسے انسان اور ناطق معلوم کے اعتبار سے متعلق ہیں لیکن ان میں نسبتِ تساوی نہیں ہے۔ (ملخصاً)

یہ بھی ہے کہ کتاب التعریفات میں "اذعان" کی تعریف "عزمُ القلب" سے کی گئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اذعان اور حکم میں نسبتِ تساوی ہے اور یہ مترادف ہیں۔ (اور یہ بحث آگے آقول میں مذکور ہے)

شرح التہذیب: ماتن کے قول "او الاذعان" کا مطلب یہ ہے کہ اذعان ایک ہی چیز ہے یا دو چیزوں کا مجموعہ ہے۔ اس لئے کہ اذعان یا تو نسبت کے لئے ہوگا یا طرفین کے لئے ہوگا۔ نسبت کے لئے ہونا تو اس لئے صحیح نہیں ہے کہ نسبت کا تصور ہونا اذعان کے لئے شرط ہے۔ جیسا کہ

بدھ رات 7:00
2017-10-19

غلام زید کا تصور ہو۔ یا کئی چیزوں کا تصور اس نسبت کے ساتھ ہو جیسے اجزاء کا تصور کرنا۔ یا کئی چیزوں کا تصور اس نسبت ناقصہ کے ساتھ ہو یہ اس کا ادراک عقل ادعائی یا ادراک کے ذریعے کیا گیا ہو۔ جیسا کہ تخییل اور شک اور وہم کی صورت میں ہے۔

اقول: یہاں 3 بحثیں ہیں۔ 1 پہلی بحث، تصور اور تصدیق کی اقسام
2 دوسری بحث۔ تصدیق میں حکماء اور امام رازی کا اختلاف
3 تیسری بحث۔ تصدیق میں حکماء متقدمین و متاخرین کا اختلاف۔

1 پہلی بحث: یہاں تصور اور تصدیق کی اقسام کو تفصیلاً بیان کیا جائے گا۔ باقی مختصراً سمجھنے کیلئے آگے والے نقشے کو ملاحظہ فرمائیں۔

جب تصور میں کوئی شئی حاصل ہوتی ہے تو وہ مفرد ہوگی یا وہ اشیاء متعددہ ہونگی۔

اگر مفرد ہے تو اس کا تعلق حس ظاہر کے ذریعے ہوگا یا نہیں 1 اگر حس ظاہر کے ذریعے ہے تو اس کا نام احساس ہے۔ اس کے تحت حواس خمسہ ظاہرہ کے ذریعے ہونے والے احساسات داخل ہونگے۔

اور اگر اس کا تعلق حس ظاہر کے ذریعے نہیں 2 تو پھر اس کا تعلق خیال میں پائی جانے والی صورتوں سے ہے تو یہ تخیل ہے۔

3 اور اگر اس کا تعلق محسوسات سے تعلق رکھنے والی معانی جزئیہ سے ہے تو یہ توہم ہے

4 اور اگر اس کا تعلق کلیات یا حقیقات مجردہ عن المادہ سے ہے تو یہ تعقل ہے۔

پھر اشیاء متعددہ جو تصور میں حاصل ہوئیں ان کے درمیان نسبۃ نہیں یا ان کے درمیان نسبۃ ہے۔

اگر نسبۃ ہے تو نسبۃ ناقصہ ہے یا تامہ ہے۔ اگر ناقصہ ہے تو یہ تقییدی ہے یا غیر تقییدی ہے۔ جیسے غلام زید یا فی الدار۔

اور اگر تامہ ہے تو انشائیہ ہے یا خبریہ ہے۔ اگر انشائیہ ہے تو اس کے تحت 10 اقسام ہیں۔ جو کہ نحو میں موجود ہیں۔

اور اگر نسبۃ تامہ خبریہ ہے تو پھر نفس اس کی طرف رد و قبول کے اعتبار سے متوجہ نہیں ہوتا تو یہ تخییل ہے۔

اور اگر رد و قبول کے اعتبار سے نفس متوجہ ہوتا ہے تو 6 اگر حالۃ انکاریہ ہے تو یہ تکذیب ہے۔

اور اگر حالۃ انکاریہ نہیں 7 تو اگر ایجاب و سلب برابر برابر ہیں تو یہ شک ہے 8 اور اگر برابر نہیں تو جانب راجح وہم ہے (یہ سب تصورات ہیں)

اور جانب راجح کو اذعان، حکم و تصدیق کہتے ہیں۔

1 اگر اس جانب راجح کے خلاف کو عقل جائز قرار دے تو ظن ہے۔

اور اگر اس کے خلاف کو عقل جائز قرار نہ دے تو جزم ہے

اب جزم مطابق للواقع ہوگا یا نہیں ہوگا 2 اگر مطابق للواقع نہیں تو یہ تشکیک مشکک سے زائل ہو جائے تو یہ تقلید مخطی ہے۔

3 اور اگر زائل نہ ہو تو جہل مرکب ہے۔

4 اور جزم مطابق للواقع ہے تو یہ بھی تشکیک مشکک سے زائل ہو جائے تو تقلید مصیب ہے۔

اگر زائل نہ ہو تو یہ یقین ہے 5 اور اگر یہ یقین بغیر تجربہ اور بغیر مشاہدہ کے ہو تو علم الیقین ہے۔ 6 اور اگر مشاہدہ سے حاصل ہو تو عین الیقین ہے 7 اور اگر تجربہ سے حاصل ہو تو حق الیقین ہے۔

(حاشیہ سلم الکوثری علی المرقاۃ ص 27.26 مکتبہ قادریہ)

فائدہ: جزئیات مادیہ جیسے طعام الظلم۔ جزئیات مجردہ غیر المادیہ جیسے روح،

حواس ظاہرہ: 1 حس باصرہ 2 حس سامعہ 3 حس ذائقہ 4 حس لامسہ 5 حس شامہ

اسی طرح حواس باطنہ کی بھی 5 اقسام ہیں۔

حواس باطنہ: 1 حس مشترک 2 حس خیال 3 حس وہم 4 حس حافظہ 5 حس متصرفہ

ان میں سے حس مشترک صورتوں کا ادراک کرتی ہے ان کو حس خیال اپنے خزانہ میں جمع کر کے رکھتی ہے (جیسے آپ کے ذہن میں آپ کے استاذ کی تصویر کا ہونا)

اور حس وہم معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے ان کو حافظہ اپنے پاس جمع کر کے رکھتا ہے (جیسے حیوان نظفیت کا مفہوم جو کہ حافظہ میں موجود ہے)

حس متصرفہ خیال میں پائی جانے والی صورتوں اور حافظہ میں پائی جانے والی معانی جزئیہ میں تصرف کرتی ہے۔ (المرقاۃ ص 157)

کلیات یا جزئیات مجردہ کا حصول بواسطہ عقل ہوتا ہے۔ اس لیے

المتر بع المبیض ص 6 تقسیم اس طرح ہے کہ

اگر معقول سے تعلق، جیسا کہ ظاہر ہے تو پھر اگر مفرد سے تعلق بواسطہ حس مشترک ہے تو یہ تخیل ہے اور اگر بواسطہ حس وہم ہے تو یہ توہم ہے اور اگر بواسطہ عقل ہے تو یہ تعقل ہے۔

معلوم ہوا کہ تقسیم ایک دائرہ میں اختلاف ہے اور یہ دونوں تقسیمات میں کوئی اور فرق نہیں۔

ساری بحث کا نقشہ اگلے صفحہ سے ملاحظہ فرمائیے

نوٹ: تخیل کی مثال: جیسے آپ اپنے نفس کو مخاطب کر کے کہتے ہیں کہ (اے آپ وہ جس میں مادہ کا حصول اور عقل کے واسطہ ہوتا ہے۔)

جیسے آپ کا کوئی خاص جانور مفہوم ہے وہ آپ کے حافظہ میں ہوگا

تصور کا تعلق

- مفرد سے ہے
  - بواسطہ حس ظاہر ہے (احساس)
    - بواسطہ حس مشترک ہے → تخییل
  - بواسطہ حس ظاہر نہیں
    - بواسطہ وہم ہے → توہم
    - بواسطہ عقل ہے → تعقل
- مرکب سے ہے
  - ان کے درمیان نسبت ہے
    - ناقص ہے
      - تقییدی ہے → علم زید
      - غیر تقییدی ہے → کلی الدار
    - تام ہے
      - خبریہ ہے
        - حملیہ ہے (کسما فی الہدیٰ)
        - شرطیہ ہے
          - شرط اس کی طرف رد و قبول کے اعتبار سے متوجہ نہیں ہے → تسلیم
          - شرط اس کی طرف رد و قبول کے اعتبار سے متوجہ ہے
            - حالۃ انکاریہ ہے → تکذیب — جیسے: زید آسمان ہے۔
            - حالۃ انکاریہ نہیں
              - ایجاب و سلب برابر ہے → شک — جیسے: زید مفتی ہے یا نہیں 50% 50%
              - ایجاب و سلب برابر نہیں
                - جانب مرجوح → وہم — جیسے: زید مفتی ہے 40%
                - جانب راجح → اذعان، تصدیق
                - جانب مخالف کو عقل جائز قرار دے → ظن — زید مفتی ہے 80%
                - جانب مخالف کو عقل جائز قرار نہ دے → جزم
                - مطابق للواقع
                - تشکیک شک سے زائل ہو جائے → تقلید صحیح
                - تشکیک شک سے زائل نہ ہو
                - بعض
                - بغیر تجربہ و مشاہدہ ہو → علم الیقین
                - مشاہدہ کے ساتھ ہو → عین الیقین
                - تجربہ کے ساتھ ہو → حق الیقین
                - غیر مطابق للواقع
                - تشکیک شک سے زائل ہو جائے → تقلید غلط
                - تشکیک شک سے زائل نہ ہو → جہل مرکب (جیسے: ہندو لوگ گائے عبادت کرتے)

(کما فی سورۃ التکاثر پ 30)

2۔ دوسری بحث: تصدیق میں امام رازی اور حکماء کا اختلاف۔

جب بھی کسی تصدیق کا حصول ہوتا ہے تو وہاں کم از کم 4 اشیاء کا حصول ہوتا ہے۔ مثلاً زیدٌ قائمٌ کی تصدیق حاصل ہو جائے تو اس میں سب سے پہلے

1۔ زید کا تصور حاصل ہوا اس کو تصورِ محکوم علیہ کہتے ہیں۔ پھر

2۔ قائم کا تصور حاصل ہوا اس کو تصورِ محکوم بہ کہتے ہیں۔ پھر ان

3۔ دونوں کے درمیان رشتہ یا تعلق کا تصور حاصل ہوا اس کو تصورِ نسبتِ حکمیہ کہتے ہیں۔

4۔ پھر اس رشتہ یا تعلق کے بارے میں دل کے اندر عزم پایا جائے تو اس کو اذعان کہتے ہیں۔ یا حکم کہتے ہیں۔

پس جب مذکورہ بالا چاروں چیزیں حاصل ہو جاتی ہیں تو تصدیق حاصل ہو جاتی ہے۔

اگر یہاں پہلی 3 چیزیں ہوتیں تو تصدیق نہ ہوتی۔ جیسے لعلّ زیداً قائمٌ یہ شک والا جملہ ہے جس میں پہلی 3 چیزیں حاصل ہیں لیکن چوتھی چیز اذعان نہیں تو یہ تصدیق میں بھی شامل نہ ہوگا۔ کما مرّ فی البحث الاوّل۔ وفی النقشۃ۔

اب امام رازی کے نزدیک چاروں کے مجموعے کا نام تصدیق ہے۔

اور حکماء کے نزدیک نفسِ اذعان و حکم کا نام تصدیق ہے۔ باقی اس سے پہلی والی اشیاء تصدیق کیلئے شرائط کی حیثیت رکھتی ہیں۔

اس اختلاف کی وجہ سے درج ذیل باتوں میں اختلاف ہو جاتا ہے۔

(1) امام رازی کے نزدیک: تصورات ثلاثہ، تصدیق کیلئے اجزاء ہیں۔
حکماء کے نزدیک: تصورات ثلاثہ، تصدیق کیلئے شرط ہیں۔

(2) امام رازی کے نزدیک: اذعان و حکم، تصدیق کا ایک جزء ہے۔
حکماء کے نزدیک: اذعان و حکم، نفسِ تصدیق ہے۔

(3) امام رازی کے نزدیک: تصدیق، مرکب ہے۔
حکماء کے نزدیک: تصدیق، بسیط ہے۔

اعتراض: شارح التہذیب نے لکھا ہے کہ امام رازی کے نزدیک تصدیق، تصورِ طرفین اور حکم کا مجموعہ ہے حالانکہ امام رازی کے نزدیک تصدیق تو تصورات ثلاثہ اور حکم کا مجموعہ ہے۔

جواب: شارح کے قول کا مطلب یہ ہے کہ: تصورِ طرفین اس حال میں کہ ان کے درمیان نسبتِ حکمیہ ہو اور حکم کا مجموعہ امام رازی کے نزدیک تصدیق ہے۔ کیونکہ طرفین بغیر نسبت کے طرفین نہیں کہلا سکتے (حاشیہ شاہ صاحب)

3۔ تیسری بحث: تصدیق کے بارے میں حکماءِ متقدمین و متاخرین کا اختلاف۔

تمام حکماء اس بات میں متفق ہیں کہ تصدیق، نفسِ اذعان کا نام ہے۔ لیکن اذعان سے پہلے قضیہ کے اجزاء کتنے ہیں۔ اس میں حکماءِ متقدمین نے کہا کہ قضیہ کے 3 اجزاء ہیں۔ جو کہ دوسری بحث میں گذر گئے۔ لیکن متاخرین کہتے ہیں کہ قضیہ کے کل 4 اجزاء ہیں۔ 3 وہ ہی جو گذر گئے اور باقی چوتھے کا نام نسبۃِ تقییدیہ ہے۔ ان کے نزدیک زیدٌ قائمٌ تصدیق کی تشریح اس طرح ہے کہ:

1 پہلے زید کا تصور 2 پھر قائمٌ کا تصور 3 پھر ان دونوں کے درمیان نسبۃِ تقییدیہ کا تصور یعنی قیامِ زید کا تصور پیدا ہوگا 4 پھر ان دونوں کے درمیان نسبۃِ خبریہ کا تصور پیدا ہوگا۔ یعنی قیامِ زید واقع کا تصور پیدا ہوگا۔

پھر دل میں عزم ہوگا تو یہ اذعان ہے اس کا نام تصدیق ہے۔

بہرحال شارح نے بتایا کہ ماتن نے حکماء میں سے قدماء کے مذہب کو اختیار کیا۔ اس پر اعتراض ہوا کہ یہ کیسے معلوم ہوا؟ کیونکہ ماتن نے صرف نسبۃ کہا تھا، کہ اگر نسبۃ کا اذعان ہے تو تصدیق ہے۔ آپ نے کیسے جان لیا کہ نسبۃ سے مراد صرف نسبۃِ خبریہ ہے، نسبۃِ تقییدیہ نہیں۔

اس کے شارح نے دو جواب ذکر کیے۔ ① ماتن نے نسبۃ سے مراد قضیہ کا آخری جزء لیا ہے اور آخری جزء نسبۃِ خبریہ ہے۔ نہ کہ تقییدیہ۔

② ماتن نے قضایا کی بحث میں قضیہ کے 3 اجزاء بیان کیے ہیں۔ جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ ماتن کا مختار قدماء کا مذہب ہے۔

آخری سوال: تصور طبعاً تصدیق سے پہلے ہوتا ہے۔ لیکن ماتن نے وضع کتاب میں پہلے تصدیق پھر تصور کو بیان کیا۔ حالانکہ وضع کو طبع کے موافق رکھنا چاہیے کہ ایسا نہ کرنا مصنفین کے نزدیک خطاء ہے۔

جواب: ذات کے اعتبار سے یقیناً تصور طبعاً تصدیق سے پہلے ہوتا ہے لیکن تعریف چونکہ مفہوم کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ اور مفہوم میں تصدیق، تصور پر مقدم ہے۔ کیونکہ تصدیق میں مفہوم وجودی ہے۔ اور تصور میں مفہوم عدمی ہے۔ اور تصورات میں وجود عدم پر مقدم ہوتا ہے۔ اس لیے مفہوم کا اعتبار کرتے ہوئے ماتن نے تصدیق کو تصور سے پہلے بیان کیا۔ (کما فی قطبی علی الرسالۃ الشمسیۃ)

بدھ، ۱۶ مارچ 2012ء رات 11:30 کنز الایمان سکھر سندھ

ہفتہ 22 مارچ
شام 6:00

متن التہذیب : اور وہ دونوں (تصور و تصدیق) بداہۃً ضرورۃ اور اکتساب بالنظر سے حصّہ لیتے ہیں۔

شرح التہذیب : ماتن کے قول بقسمان میں اقسام کا معنی "حصّہ لینا" ہے اس بناء پر جو لغۃ کی کتاب "الاساس" میں ہے۔

یعنی تصوّر اور تصدیق میں سے ہر ایک حصّہ لیتے ہیں، ضرورۃ کے ضمن سے (بغیر نظر و فکر کے حاصل ہو جانے کی ضمن سے حصّہ لیتے ہیں) اور اکتساب کے ضمن سے (نظر و فکر کے ذریعے حاصل ہو جانے کے ضمن سے حصّہ لیتے ہیں) لہٰذا تصوّر ایک حصّہ ضرورۃ سے لے کر ضروری ہو جاتا ہے۔ اور ایک حصّہ اکتساب سے لے کر کسبی ہو جاتا ہے۔

اور ایسا ہی حال تصدیق میں ہے (کہ تصدیق بھی ضرورۃ سے حصّہ لے کر ضروری اور اکتساب سے حصّہ لے کر کسبی ہو جاتی ہے) تو ماتن کی اس عبارت میں ضرورۃ اور اکتساب کے منقسم ہو جانے کو صراحۃً ذکر کیا گیا ہے۔ اور تصوّر و تصدیق میں سے ہر ایک کے ضروری و کسبی کی طرف منقسم ہونے کو ضمناً و کنایۃً جانا جا رہا ہے۔ اور یہ صراحۃ کے مقابلے میں زیادہ اچھا اور زیادہ بلیغ ہے۔

اور ماتن کے قول **بالضرورۃ** (بداہۃً) سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مذکورہ بالا تقسیم بدیہی ہے جو کہ دلیل دینے کے تکلّف کی محتاج نہیں جیسا کہ اس کا ارتکاب بعض مناطقہ نے کیا ہے۔

اور یہ بدیہی ہونا، اس لیئے ہے کہ جب ہم اپنے وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم تصوّرات میں سے بعض ایسے پاتے ہیں جو ہم کو بغیر نظر کے حاصل ہو جاتے ہیں۔ جیسے گرمی اور ٹھنڈک کا تصوّر، اور بعض تصوّرات ایسے پاتے ہیں جو ہم کو نظر و فکر کے ذریعے حاصل ہو جاتے ہیں جیسے فرشتے اور جنّ کی حقیقۃ کا تصوّر کرنا۔

اسی طرح تصدیقات میں سے بعض ایسی ہیں جو بغیر نظر کے حاصل ہو جاتے ہیں جیسے اس بات کی تصدیق کرنا کہ سورج روشن ہے اور آگ جلانے والی ہے۔ اور تصدیقات میں سے بعض ایسے ہیں جو نظر و فکر کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں جیسے اس بات کی تصدیق کرنا کہ عالم حادث ہے اور صانع موجود ہے۔

اقول : شارح نے پہلے اقتسام کا معنی مع حوالہ کے ذکر کیا۔ پھر ماتن کے قول کی تشریح کرتے ہوئے بتایا کہ تصوّر اور تصدیق کی دو دو قسمیں ہیں۔ تو ماتن کی عبارۃ میں ضرورۃ اور اکتساب کو صراحۃً منقسم کیا گیا ہے لیکن تصوّر و تصدیق کی تقسیم کنایۃً معلوم ہو رہی ہے۔ اور یہ کنایۃً بتانا صراحۃً بتانے سے زیادہ اچھا ہے۔

پھر ماتن کے قول بالضرورۃ کا تعلّق بقسمان سے ہے۔ تو ماتن نے یہ اشارہ

کیا ہے کہ مذکورہ تقسیم بدیہی ہے۔ نظری نہیں ہے کہ دلیل کا تکلف اٹھانا پڑے جبکہ صاحب رسالۂ شمسیہ نے اس تقسیم پر دلیل دی ہے۔ جو کہ قطبی میں تشریح کے ساتھ موجود ہے۔

اس کے بعد شارح نے تفوق و تصدیق کی مثالیں بیان کرتے ہوئے کہا کہ واقعی مذکورہ بالا تقسیم بدیہی ہے۔

یاد رہے کہ تصدیق نظری کی مثال میں عالم حادث ہے پڑھنا ضروری ہے نہ یہ کہ عالم حادث ہے۔ کیونکہ یہ تصدیق بدیہی کی مثال ہے۔

متن التہذیب: اور نظر وہ معقولی چیز کو ملاحظہ کرنا ہے مجہول چیز کو حاصل کرنے کیلئے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول ھُوَ ملاحظۃُ المعقولِ میں ھُوَ ضمیر کا مَرجع النظر ہے۔ یعنی اَمرِ معلوم کی طرف نفس کو متوجہ کرنا تاکہ امرِ غیر معلوم کی تحصیل ہو جائے۔

اور تعریف میں لفظِ معلوم سے معقول کی طرف عدول کرنے میں کئی فائدے ہیں۔

ان میں سے پہلا فائدہ: تعریف میں لفظِ مشترک کو استعمال کرنے سے بچنا ہے

دوسرا فائدہ: اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ بیشک فکر صرف معقولات چیزوں میں جاری ہوتی ہے یعنی ان اُمورِ کُلّیہ میں جاری ہوتی ہے جو عقل میں حاصل ہوتے ہیں نہ کہ اُمورِ جزئیہ میں جاری ہوگی۔ کیونکہ جزئی نہ تو حاصل کروانے والی ہے اور نہ اسکو حاصل کیا جائے گا۔

تیسرا فائدہ: سجع کی رعایت ہے۔

اَقولُ: جمہور مناطقہ نے نظر کی تعریف "ترتیبُ اُمورٍ معلومۃٍ للتادّی الی المجہول" سے کی ہے۔ اس لیئے ماتن پر اعتراض ہوا کہ انہوں نے لفظِ معلوم سے معقول کی طرف عدول کیوں کیا؟ بیشک مجہول کا مقابل معلوم ہوتا ہے نہ کہ معقول تو معلوم کو استعمال کرنا چاہیئے

اس اعتراض کے تقریباً 6 جواب دیئے گئے ہیں جن میں سے 3 شارح نے بیان کیئے ہیں اور باقی 3 تحفۂ شاہجہانی میں موجود ہیں۔

۱ھ: معلوم لفظِ علم سے ہے اور علم کا اطلاق، ظن، جہل مرکب، یقین سب پر آتا ہے۔ اور تعریف میں لفظِ مشترک کو استعمال کرنا ممنوع ہوتا ہے اس لیئے شارح نے لفظِ معقول استعمال کیا

۲ھ: معلوم کا اطلاق اُمورِ کُلّیہ و جزئیہ سب پر ہوتا ہے۔ جبکہ معقول سے مراد صرف اُمورِ کُلّیہ لیا گیا تو اس بات پر تنبیہ ہوگئی کہ نظر و فکر صرف اُمورِ کُلّیہ میں

جاری ہوتی ہے نہ کہ اُمورِ جزئیہ میں۔

یاد رہے کہ معقولات وہ ہیں جو عقل کے واسطے سے حاصل ہوں۔ اور بالاتفاق عقل سے حاصل ہونے والی چیزیں اُمورِ کلیہ ہیں۔

جبکہ ایک مذہب میں اُمورِ کلیہ کے علاوہ صرف اُمورِ جزئیہ مجرّدۃ عن المادّہ معقولی ہیں۔ اُمورِ جزئیہ مادّیہ معقولی نہیں۔

اور ایک مذہب میں اُمورِ کلیہ و جزئیہ سب معقولی ہیں۔ اس لیئے شارح نے انما یجری فی المعقولات ذکر کرنے کے بعد المعقولات کی تشریح کی کہ یہاں صرف اُمورِ کلیہ مراد ہیں نہ کہ اُمورِ جزئیہ کیونکہ اُمورِ جزئیہ خواہ مادّیہ ہوں یا مجرّدہ عن المادّہ ہوں سب کے سب نہ تو کاسب ہیں کہ ایک جزئی کے ذریعے دوسری جزئی یا کلی کا ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ جیسے زید جزئی کے ذریعے دوسری جزئی عمرو کا ادراک نہیں ہو سکتا۔

اور اسی طرح کوئی بھی جزئی کسی اور جزئی یا کلی کے ذریعے حاصل بھی نہیں کی جا سکتی۔ جیسے انسان یا عمرو و زید کو ترتیب دے کر، بکر کا حصول نہیں کیا جا سکتا۔

3: سجع کہتے ہیں دوسرے ٹکڑۂ کلام کا پہلے ٹکڑۂ کلام کے آخری حرف کے موافق ہونا۔ تو ماتن نے معقول استعمال کیا اس سے رعایۃ سجع بھی ہوئی کیونکہ یہاں معقول و مجہول کے درمیان سجع ہے۔ اگر معلوم کا لفظ ہوتا تو سجع کی رعایۃ نہ ہو سکتی تھی۔

اگر کوئی سوال کرے کہ غیر معلوم کو مجہول کے بدلے میں استعمال کرتے تو معلوم کے ساتھ سجع کی رعایۃ ہو جاتی۔

جواب یہ ہے کہ اس طرح الفاظ میں زیادتی بھی ہو جاتی اور دیگر فوائد فوت ہو جاتے جو کہ اصل میں رعایۃ سجع کا فائدہ تو ضمناً لیا جا رہا ہے۔

آخری سوال: ماتن نے لفظِ ترتیب کو چھوڑ کر لفظِ ملاحظہ کو استعمال کیوں کیا؟

جواب: ترتیب کا معنی لفظِ "ملاحظہ" میں موجود ہے۔ لہٰذا "کل شیٔ جدید لذیذ" کے تحت لفظِ ملاحظہ استعمال کیا۔

(باقی لفظِ معقول استعمال کرنے کے 3 فائدے حاشیۂ شاہجہانی میں ملاحظہ فرمائیں)

2 لفظِ ترتیب کی جگہ لفظِ ملاحظہ کو ذکر کرنے میں ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ ماتن کے نزدیک مجہول تک پہنچنے کیلیئے کم از کم دو کو ترتیب دینا ضروری نہیں بلکہ ایک چیز کو ملاحظہ کرنے سے بھی مجہول حاصل ہو جاتا ہے۔

(کما سیأتی فی فصل المعرّف میں تعریفِ حدِّ ناقص)

متن التہذیب: اور کبھی نظر میں خطاء واقع ہوتی ہے۔ اس لیئے ایسے قانون کی طرف محتاج ہوئی جو فکر میں خطاء کرنے سے بچائے۔ اور وہ منطق ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول کہ "نظر میں خطاء واقع ہوتی ہے" اس دلیل کے ذریعے ہے کہ بیشک فکر کسی ایک نتیجہ تک پہنچاتی ہے جیسے عالم حادث ہے۔ پھر دوسری فکر اس نتیجہ کی نقیض تک پہنچاتی ہے کہ عالم قدیم ہے۔ تو یقینی طور پر اس وقت ان دونوں فکروں میں سے ایک غلط ہے۔ ورنہ اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا

لہٰذا کسی ایسے قاعدہ کلیہ کا ہونا ضروری ہے کہ اگر اس کی رعایۃ کی جائے تو فکر میں خطاء واقع نہ ہو۔ اور وہ منطق ہے۔

پس تحقیق لوگوں کا خطاء فی الفکر سے بچنے میں منطق کی طرف محتاج ہونا 3 مقدمات کے ذریعے ثابت ہوا

ع1 پہلا مقدمہ: علم یا تو تصور ہے یا تصدیق ہے

ع2 دوسرا مقدمہ: ان دونوں میں سے ہر ایک یا تو بغیر نظر کے حاصل ہوتا ہے یا نظر کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔

ع3 تیسرا مقدمہ: پھر نظر میں تو خطاء واقع ہوتی ہے۔

تو یہ تینوں مقدمے لوگوں کے خطاء فی الفکر سے بچنے میں کسی قانون کی طرف محتاج ہونے کا فائدہ دے رہے ہیں۔ اور وہ قانون منطق ہے۔

اور اس سے منطق کی تعریف بھی جان لی گئی کہ بیشک منطق ایسا قانون ہے جس کی رعایۃ کرنا ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچاتی ہے۔

تو بیان دو چیزوں کو جان لیا گیا ان تین چیزوں میں سے جن کو بیان کرنے کیلیئے مقدمہ کو وضع کیا گیا ہے۔ تیسری چیز کے بارے میں کلام باقی ہے۔ اور وہ اس بات کی تحقیق کرنا ہے کہ علم منطق کا موضوع کیا ہے؟

تو ماتن عنقریب اپنے قول "و موضوعہ" کے ذریعے اسی بات کی طرف اشارہ کریں گے۔

اقول: ماتن پر اعتراض ہوا کہ مقدمہ میں 3 امور بیان کرنا مقصود تھا 1 منطق کی تعریف 2 غرض 3 اور موضوع۔

لیکن ماتن نے اس مقصود کو چھوڑ کر علم کی تقسیم بیان کی پھر تصور و تصدیق کی اقسام بیان کی۔ پھر نظر میں خطاء واقع ہونے کو بیان کیا۔ شارح نے جواب دیا

جواب: ان تینوں چیزوں کے ذریعے ماتن اپنے مقصودات ثلاثہ میں سے دو چیزوں کو بیان کر چکا ہے۔ ایک تو غرض کہ اس کی رعایۃ خطاء فی الفکر سے بچائے گی۔

دوسرا یہ کہ منطق کی تعریف معلوم ہوئی "ایسا قانون ہے جس کی رعایت ذہن کو غلطی سے بچاتی ہے"۔ باقی منطق کا موضوع ماتن عنقریب بیان کریں گے۔

شرح التہذیب: قانون یا تو یونانی لفظ ہے یا سریانی لفظ ہے۔ یہ اصل لغت میں وضع کیا گیا ہے "کتاب کی لکیریں کھینچنے والے آلے کیلئے" (جسکو انگلش میں اسکیل کہتے ہیں۔ اردو میں فٹا اور سندھی میں فٹ کہتے ہیں) اور اصطلاح میں قانون "ایسا قضیۂ کلیہ ہے جس کے ذریعے اس کے موضوع کی جزئیات کے احکام جانے جائیں" جیسے نحو یوں کا قاعدہ ہے "کُلُّ فاعِلٍ مَرْفُوْعٌ" تو بیشک یہ ایسا حکم کلی ہے جس سے فاعل کی جزئیات کے احوال پہچانے جائیں گے۔

اَقُوْلُ: ہر قاعدہ کا جو مبتدا و موضوع ہوگا اس کے تحت کثیر جزئیات ہونگی اس لیئے اُس قاعدہ کے ذریعے اس قاعدہ میں موجود موضوع کی جزئیات کا حکم جان لیا جائے گا۔ جیسے نحو یوں کے قول میں فاعل کا لفظ موضوع و مبتدا ہے اس کے تحت کثیر افراد ہیں ان سب کے حکم کو جان لیا گیا کہ ان سب کو مرفوع رکھنا ہے۔

مثال: ضربَ زیدٌ میں زید فاعل ہے

شکلِ اوّل: زیدٌ فاعلٌ صغریٰ

وکلُّ فاعلٍ مرفوعٌ کبریٰ

نتیجہ: زیدٌ مرفوعٌ

معلوم ہوا کہ پہلے صغریٰ میں موضوع جزئی کو بناؤ پھر اس کا محمول قاعدہ کلیہ کا موضوع ہونا چاہیئے۔ پھر پورے قاعدے کلیے کو کبریٰ بنادو تو شکلِ اوّل بن جائے گی۔ اب حدِّ اوسط کو حذف کرکے نتیجہ نکالیں۔

یہ بھی یاد رہے کہ منطق میں صرف ایک قانون نہیں بلکہ منطق تو کئی قوانین کا مجموعہ کا نام ہے۔ لہٰذا منطق کو قانون کہنا مجازاً ہے۔ کہ جزء کے نام کے ذریعے کُل کو تعبیر کیا جا رہا ہے۔ حقیقۃً میں وہ کئی قوانین کا مجموعہ ہے

متن التہذیب: اور منطق کا موضوع معلومِ تصوّری اور معلومِ تصدیقی ہے اس حیثیت سے کہ یہ مطلوب تصوّری تک پہنچائے گا تو اس کا نام معرّف رکھا جاتا ہے اور مطلوب تصدیقی تک پہنچائے گا تو اس کا نام حجّت رکھا جاتا ہے۔

22 مارچ ہفتہ رات 11:30 کنز الایمان سکھر۔

شرح التہذیب: علم کا موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارضِ ذاتیہ کے بارے میں اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔

اور عوارضِ ذاتیہ یہ ہیں۔ وہ چیز جو کسی شئ کو یا تو اولاً و بالذات عارض ہو۔ جیسے تعجب انسان کو لاحق ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے۔

یا پھر کسی ایسے امر کے واسطے سے عارض ہو جو اس شئ کے مساوی ہو جیسے ضحک جو حقیقۃً متعجب کو عارض ہوتا ہے پھر اس کے عارض ہونے کو مجازاً و بالعرض انسان کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ فافہم۔

آقول: ماتن نے منطق کے موضوع کو بیان کیا۔ لیکن شارح نے مذکورہ بالا عبارت میں مطلق علم کے موضوع کو بیان کیا ہے۔ یہاں 3 چیزیں ذہن میں ہونی چاہیئے۔ وہ یہ ہیں۔

1 علم 2 موضوع 3 موضوع کے عوارضِ ذاتیہ ان کی مثالیں یہ ہیں۔

1 علم طب 2 بدنِ انسان 3 بدنِ انسان کو لاحق ہونے والے عوارضِ ذاتیہ جیسے بخار وغیرہ

1 علم نحو 2 کلمہ و کلام 3 کلمہ و کلام کو لاحق ہونے والے عوارضِ ذاتیہ جیسے اعراب وغیرہ

اب سمجھنے کی بات یہ ہے کہ کسی بھی علم میں موضوع کی ذات سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ موضوع کو لاحق ہونے والے عوارضِ ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے۔ پھر عوارض کو ذاتیہ سے مقید اس لیئے کیا کہ بعض عوارض غریبہ بھی ہوتے ہیں تو علم میں موضوع کے عوارضِ غریبہ سے بحث نہیں کی جاتی۔ عوارضِ ذاتیہ و غریبہ کی 3، 3 قسمیں ہیں۔

عوارضِ ذاتیہ:

1 ایسے عوارض جو معروض کی ذات کو بغیر کسی واسطے کے لاحق ہوں۔ جیسے: تعجب انسان کی ذات کو لاحق ہوتا ہے۔

2 ایسے عوارض جو معروض کی ذات کو ایسے امرِ مساوی کے ذریعے لاحق ہوں کہ یہ امرِ مساوی معروض کی ذات میں داخل ہو یا جزء ہو۔ جیسے: کسی بھی چیز کا ادراک انسان کو ناطق کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے۔ اور یقیناً ناطق انسان کا امرِ مساوی داخل فی حقیقۃ الانسان ہے۔ اس لیئے ادراک انسان کا عارضِ ذاتی ہوا۔

3 ایسے عوارض جو معروض کو ایسے امرِ مساوی کے ذریعے لاحق ہوں کہ یہ امرِ مساوی معروض کی ذات سے خارج ہو۔ جیسے: ضحک انسان کو تعجب کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے۔ اور تعجب انسان کے مساوی تو ہے لیکن انسان کی حقیقت میں داخل نہیں۔

معلوم ہوا شارح تہذیب نے پہلے کی تعریف و مثال بیان کر کے پھر باقی دو کی تعریف بیان کی اور مثال صرف تیسرے کی ذکر کی۔

عوارضِ غریبہ:

1 ایسے عوارض جو معروض کو ایسے امرِ خارج کے ذریعے لاحق ہوں جو امرِ خارج معروض

اعمّ ہو۔ جیسے: حرکۃ ابیض کو جسم کے واسطے سے لاحق ہوتی ہے۔ تو حرکۃ ابیض کا عارض غریبی ہوا۔ کیونکہ جسم ابیض کی حقیقۃ سے خارج بھی ہے اور اعمّ بھی ہے کہ ہر ابیض جسم کے ساتھ ہوگا۔ لیکن ہر جسم ابیض کے ساتھ نہیں ہوتا۔ لہٰذا جسم کے واسطے سے جو چیز ابیض کو لاحق ہوگی وہ ابیض کا عارض غریبی کہلائے گا۔

2 ایسے عوارض جو معروض کو ایسے امر خارج کے ذریعے لاحق ہوں کہ یہ امر خارج معروض سے اخصّ ہو۔ جیسے: ضحک حیوان کو انسان کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے۔ لہٰذا ضحک حیوان کا عارض غریبی ہوا۔ کیونکہ انسان حیوان کی حقیقۃ سے خارج بھی ہے اور حیوان سے زیادہ خاص بھی۔ لہٰذا انسان کے واسطے سے جو حیوانیت کو لاحق ہوگا وہ حیوانیت کا عارض غریبی ہوگا۔

3 ایسے عوارض جو معروض کو امر خارج مباین کے ذریعے لاحق ہوں۔ جیسے حرارۃ پانی کو آگ کے ذریعے لاحق ہوتی ہے۔ تو حرارۃ پانی کا عارض غریبی ہوا۔ کیونکہ پانی و آگ کے درمیان نسبتِ تباین ہے۔ اور مباین کے ذریعے لاحق ہونے والا عارض غریبی ہوتا ہے

(کما فی القطبی)

شرح المذہب: تم جان لو کہ بیشک منطق کا موضوع معرّف اور حجّۃ ہیں۔ بہرحال معرّف سے مراد معلوماتِ تصوّری ہیں۔ لیکن مطلقاً نہیں۔ بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ مجہولِ تصوّری تک پہنچائے۔ جیسے حیوانِ ناطق ایسا معلومِ تصوّری ہے جو انسان کے تصوّر تک پہنچانے والا ہے (اس لیے حیوانِ ناطق معرّف کہلائے گا)

اور بہرحال وہ معلومِ تصوّری جو کسی مجہولِ تصوّری تک نہ پہنچائے تو اس کو معرّف کا نام نہیں دیا جائے گا۔ اور منطق اس سے بحث بھی نہیں کرے گا جیسے معلوم شدہ امورِ جزئیہ مثلاً زید و عمرو وغیرہ (کہ یہ معلوماتِ تصوّری تو ہیں لیکن معرّف نہیں کہلائیں گے کیونکہ یہ کسی مجہول تک نہیں پہنچانے والے۔ لہٰذا منطق میں ان سے بحث بھی نہیں ہوگی)

بہرحال حجّۃ سے مراد معلومِ تصدیقی ہے لیکن یہ بھی مطلقاً نہیں۔ بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ مجہولِ تصدیقی تک پہنچائے۔

جیسے ہمارا قول عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے۔ یہ دونوں پہنچانے والے ہیں ہمارے اس قول تک کہ عالم حادث ہے۔ (لہٰذا پہلی دونوں تصدیقات حجّۃ کہلائیں گی)

اور بہرحال وہ معلومِ تصدیقی جو کسی مجہولِ تصدیقی تک نہ پہنچائے تو وہ حجّۃ نہیں: جیسے ہمارا قول کہ آگ گرم ہے۔ تو یہ حجّۃ نہیں۔ اور اس سے بحث بھی نہیں ہوگی۔ بلکہ معرّف و حجّۃ سے بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ ان دونوں کو کس طرح ترتیب دینا چاہیے کہ یہ دونوں مجہول تک پہنچا دیں۔

اقول: یاد رہے کہ معلومِ تصوّری ہمیشہ مجہولِ تصوّری تک پہنچائے گا۔ کبھی بھی

مجہولِ نفسِ بقی تک نہیں پہنچائے گا۔ اسی طرح معلوماتِ نفسِ بقی مجہولِ نفسِ بقی تک پہنچانے والے ہیں کبھی بھی مجہولِ نفسِ بقی تک نہیں پہنچا ئیں گے۔

(کما فی القطبی)

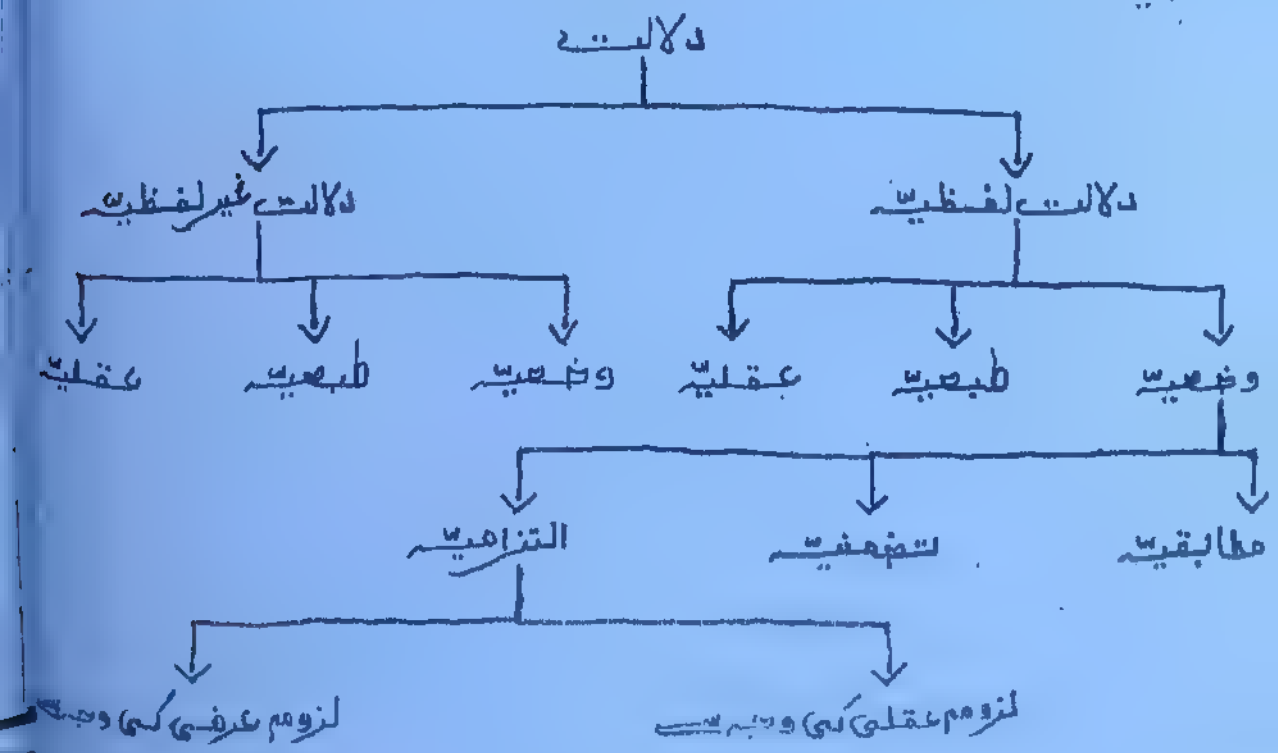
شرح التہذیب: معرّف کو معرّف اس لیئے کہتے ہیں کہ یہ مجہولِ نفسِ بقی کی معرفۃ دیتا ہے اور اس کو بیان کرتا ہے۔ اور حُجّۃ کو حجّۃ اس لیئے کہتے ہیں کہ معلوماتِ نفسِ بقی مدّعا مقابل پر غلبہ پانے کیلیئے سبب بنتے ہیں۔ اور لغۃ میں حُجّۃ کو غلبہ کہا جاتا ہے۔ تو یہ نام رکھنا "مسبب پر سبب کا نام رکھ دینے کے" قبیل سے ہوا

قولہ: شارح مذکورہ عبارۃ میں معرّف کی وجہِ تسمیہ اور حجّۃ کی وجہِ تسمیہ بیان کر رہے ہیں۔

یاد رہے کہ معرّف کا دوسرا نام قولِ شارح بھی ہے تو قولِ شارح کی وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ معلوماتِ نفسری کو قول اس لیئے کہا کہ عموماً یہ مرکّب ہو کر بھی کسی مجہول تک پہنچاتے ہیں۔ اور مرکّب کا مرادف قول ہے اس لیئے ان کو قول کہا اور شارح اس لیئے کہ یہ مجہولِ نفسری کی حقیقۃ کی شرح کرتا ہے۔ اس لیئے شارح کہا۔

بعض مرتبہ سبب کا نام مُسبب پر اور بعض مرتبہ مُسبب کا نام سبب پر رکھ دیا جاتا ہے۔ اس طرح کی کئی مثالیں دروس البلاغۃ و تلخیص میں مذکور ہیں۔

یہاں بھی معلوماتِ نفسِ بقی کے سبب سے متقابل پر غلبہ بمعنی حُجّۃ ملتی ہے تو حُجّۃ حقیقت میں مُسبب ہے لیکن اس کا نام اس کے سبب (معلومات) پر رکھ دیا گیا۔



فصل فی الدلالۃ :-

متن التہذیب : لفظ کی دلالۃ موضوع لہٗ کے کُل پر ہے تو مطابقی ہے۔
اور موضوع لہٗ کے جزء پر ہے تو تضمّنی ہے اور موضوع لہٗ کے خارج پر ہے تو التزامی ہے۔

شرح التہذیب : تحقیق تو نے جان لیا کہ بیشک منطقی کی نظر ذاتی طور پر مُعرّف و حُجّۃ میں ہوگی۔ اور یہ دونوں (معرّف و حُجّۃ) معانی کے قبیل سے ہیں نہ کہ الفاظ کے قبیل سے۔

مگر جیسا کہ منطق کی کتابوں کی شروعات میں موضوع و غایۃ و علم کی تعریف کو ذکر کرنا مُتعارف ہے تاکہ (یہ تینوں چیزیں) شروعات کرنے میں بصیرۃ کا فائدہ دیں، اسی طرح مقدّمہ کے بعد الفاظ کی مباحث کو وارد کرنا بھی مُتعارف ہے۔ تاکہ (یہ مباحث) فائدہ دینے اور فائدہ لینے میں مدد کریں۔ اور وہ مباحث اس طرح کہ ان الفاظِ مُصطلحہ کی معانی کو بیان کیا جائے جو الفاظ اس علم والوں کے جملوں میں استعمال کیے جائیں گے۔

یعنی مفرد و مرکّب و کُلّی و جزئی و متواطی و مُشکّک وغیرہا الفاظِ مستعملہ کی معانی کو بیان کیا جائے۔ تو ثابت ہوا الفاظ سے بحث فائدہ دینے اور فائدہ لینے کی حیثیت سے ہے۔ اور یہ دونوں (افادہ و استفادہ) لفظ کی دلالۃ کے ذریعے ہی حاصل ہو سکتے ہیں۔ اسی وجہ سے مصنّف نے دلالۃ کے ذکر کے ذریعے شروعات کی۔

اَقُولُ : شارح نے مذکورہ بالا عبارۃ میں ماتن پر ہونے والے ایک اعتراض مقدّر کا جواب بیان کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ منطق کا موضوع معرّف و حجّۃ ہے تو منطقی کو معرّف و حجّۃ کے بارے میں بحث کرنی چاہیے اور معرّف و حجّۃ تو معانی کی قبیل سے ہیں۔ لہٰذا ماتن نے دلالۃ و الفاظ کی بحث کو بیان کیوں کیا ہے؟ یہ تو اس کے مقصد میں شامل ہی نہیں۔

شارح کے جواب کا خُلاصہ یہ ہے کہ منطق کا فائدہ دینے اور فائدہ لینے میں الفاظِ مصطلحہ کا عمل دخل ہے۔ کہ معانی کو الفاظ کے ذریعے ہی بیان کیا جاتا ہے۔ اس لیے الفاظِ مصطلحہ کی تعریفات کو ذکر کرنا ضروری ہوا۔ پھر الفاظ بھی اپنی معانی پر دلالۃ کرتے ہیں اس لیے افادہ و استفادہ ہوتا ہے۔ لہٰذا الفاظ سے پہلے دلالۃ اور اس کی اقسام کو ذکر کرنا بھی ضروری ہوا۔ اس لیے ماتن نے دلالۃ سے ابتداء کی

شرح التہذیب : دلالۃ کی تعریف : کسی شئ کا اس طرح ہونا کہ اس کے علم سے دوسری شئ کا علم لازم ہو جائے۔ پہلی کو دالّ اور دوسری کو مدلول کہتے ہیں۔ (جیسے لفظ زید دالّ ہے اور ذاتِ زید مدلول ہے)

اور دالّ اگر لفظ ہے تو دلالۃ لفظیّۃ ہے ورنہ غیر لفظیّۃ ہے (جیسے دو

سیدھی انگلیوں کی دلالۃ دو کے عدد پر)
اور ان دونوں (لفظیہ و غیر لفظیہ) میں سے ہر ایک واضع کے وضع کی سبب سے ہو اور واضع کے پہلے کو دوسرے کے مقابلے میں معین کرنے کے سبب سے ہو تو دلالۃِ وضعیہ ہے

1 دلالۃِ لفظیہ وضعیہ کی مثال: جیسے لفظِ زید کی دلالۃ ذاتِ زید پر۔
2 دلالۃِ غیر لفظیہ وضعیہ کی مثال: جیسے دوالِ اربعہ کی دلالۃ اپنے مدلولات پر
اور اگر مدلول کے عارض ہونے وقت دال کا پیدا ہو جانا طبیعت کے تقاضہ کرنے کے سبب سے ہو تو طبعیہ ہے۔
3 دلالۃِ لفظیہ طبعیہ کی مثال: لفظِ اُح اُح کی دلالۃ سینے کے درد پر۔
4 دلالۃِ غیر لفظیہ طبعیہ کی مثال: نبض کے تیز چلنے کی دلالۃ بخار پر۔
اور اگر دلالۃ وضع اور طبع کے علاوہ کسی معاملے کے سبب سے ہو تو وہ دلالۃِ عقلیہ ہے۔
5 دلالۃِ لفظیہ عقلیہ کی مثال: دیوار کے پیچھے سے سنائی دینے والے لفظِ دیز کی دلالۃ لافظ کے وجود پر۔
6 دلالۃِ غیر لفظیہ عقلیہ کی مثال: دھوئیں کی دلالۃ آگ پر۔
تو دلالۃ کی اقسام یہ ہیں۔ لیکن یہاں پر مقصود صرف دلالۃِ لفظیہ وضعیہ سے بحث کرنا ہے۔ کیونکہ اس پر فائدہ دینے اور فائدہ لینے کا مدار ہے

اقول: شارح نے مذکورہ عبارۃ میں سب سے پہلے دلالۃ کی تعریف بیان کی اور پھر اس کی اقسام سِتّہ کو مع امثلہ بیان کیا۔ باقی تحفۂ شاہجہانی میں ہے کہ سید شریف جرجانی کے نزدیک کل کی قسمیں ہیں۔ ان کے نزدیک دلالۃِ غیر لفظیہ طبعیہ کا وجود نہیں اور اس کے تحت دی گئی مثالیں دلالۃِ غیر لفظیہ عقلیہ کے تحت آجائیں گی۔

یاد رہے کہ پہلا غیر وضعیہ کا ہے دوسرا طبعیہ کا اور تیسرا عقلیہ کا ہے۔
اس لیئے جہاں وضعیہ و طبعیہ یا وضعیہ و عقلیہ ہو وہاں وضعیہ ہی نام رکھا جائے گا۔
کہ وضع کے بعد ہی طبعیہ بنی ہوگی اور وضع کے بعد ہی عقلیہ بنی ہوگی۔
جیسے ہاتھ سے بلانے کا اشارہ کیا جائے تو یہ بلانے پر دلالۃِ وضعیہ غیر لفظیہ ہے۔
اب اگر کوئی کہے کہ میری عقل سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ اشارہ بلانے کا ہے۔ اس لیئے عقلیہ ہونی چاہیئے۔ تو اس کو یہ جواب دیا جائے گا کہ پہلے اشارات وضع ہوئے ہیں پھر ہماری عقل نے اندازہ لگایا کہ یہ بلانے کا اشارہ ہے۔ اس لیئے وضعیہ ہی کہیں گے
اسی طرح اگر طبعیہ و عقلیہ پائی جائے تو وہاں طبعیہ کہا جائے گا۔ کہ طبع کے معلوم ہونے کے بعد عقل نے پہچانا ہوگا کہ اس طبع کا مدلول کیا ہے؟ معلوم ہوا کہ عقل سے

تو ہر جگہ معلوم ہو رہا ہے کہ اس دال کا مدلول کیا ہے؟ لیکن جب تک وضعیہ یا طبعیہ ہو سکتی ہے تب تک عقلیہ نہیں کہیں گے۔

دوالِ اربعہ: سے مراد یہ ہیں 1 خطوط 2 عقود 3 نصب 4 اشارات

1 خطوط: خط کی جمع ہے خط اس نقش کو کہتے ہیں جس سے لفظ سمجھا جاتا ہے جیسے اس کاپی میں سارے خطوط و نقوش ہیں جو الفاظ پر دلالۃ کر رہے ہیں۔

2 عقود: عقد کی جمع ہے عقد انگلی کے جوڑ کو کہا جاتا ہے۔ جیسے انگلیوں کے جوڑوں کے ذریعے مقدار پر دلالۃ کروائی جاتی ہے۔ 33 بار سبحان اللہ پڑھتے وقت۔ وغیرہا۔

3 نصب: نصبۃ کی جمع ہے۔ پہلے زمانے کچھ علامتیں راستے میں بنائی جاتی تھیں جن کے ذریعے میل و فرسخ کی تعداد پر دلالت کروائی جاتی تھی۔ لیکن آج کل راستے میں لکھا ہوا ہوتا ہے کہ آنے والا شہر کراچی 500 کلومیٹر دور ہے۔ تو یہ نقوش و خطوط کے قبیل سے ہوا نہ کہ نصب کے قبیل سے ہے۔

4 اشارات: اس میں وہ اشارے مراد ہیں جن میں الفاظ کا عمل دخل نہ ہو۔ جیسے سڑک پر لگائی تختیوں کے اشارے۔ کہ سبز تختی راستہ کھلنے پر اور سرخ تختی رکنے پر دلالۃ کرتی ہے۔ اسی طرح ریل گاڑی چلنے کیلئے سبز جھنڈا دلالۃ کرتا ہے۔

لفظِ دیز: میں دیز زید کا اُلٹ ہے جو کہ مہمل لفظ ہے۔ یہ مثال اس لیئے ذکر کی تاکہ ایک لفظ سے ایک ہی دلالۃ سمجھی جائے کیونکہ اگر لفظِ زید کی دلالۃ الفاظ کے وجود پر ہو تو یہ بھی دلالۃ لفظیہ عقلیہ ہے۔ لیکن اس وقت ذہن میں لفظِ زید کی دلالۃ ذاتِ زید پر بھی ہو رہی ہے جو کہ دلالۃ لفظیہ وضعیہ ہے۔ اس لیئے مہمل لفظ دیز کی مثال ذکر کی۔

پھر اس میں قید لگائی کہ یہ لفظ دیز دیوار کے پیچھے سے سنائی دے رہا ہو کیونکہ اگر سامنے کوئی لفظ دیز کہے تو یہاں دلالۃ الفاظ کا مشاہدہ ہو رہا ہوگا دلالۃ کی طرف جانے کی حاجت نہیں رہے گی۔ کیونکہ مشاہدہ کا علم دلالۃ کے علم سے زیادہ قوی ہے۔

بہرحال 6 دلالتوں میں سے زیادہ آسانی سے افادہ و استفادہ دلالۃ لفظیہ وضعیہ کے ذریعے ممکن ہے اس لیئے یہاں پر اسی کے اعتبار سے بحث ہوگی اور اسی کی اقسام کو بیان کیا جا رہا ہے۔

شرح التہذیب: اور یہ (دلالۃ لفظیہ وضعیہ) منقسم ہوتی ہے 1 مطابقی 2 تضمنی 3 اور التزامی کی طرف۔

کیونکہ لفظ کی دلالۃ واضع کسی وضع کی وجہ سے یا تو تمام موضوع لہٗ پر ہوگی 2 یا موضوع لہٗ کے جزء پر ہوگی یا 3 موضوع لہٗ سے خارج پر ہوگی۔

آگے: پہلی کی مثال لفظ انسان کی دلالۃ حیوانِ ناطق پر دوسری کی مثال: انسان کی دلالۃ صرف ناطق پر۔ تیسری کی مثال: حاتم طائی کی دلالۃ سخاوت پر۔

پیر 24 مارچ 2014 رات 11:45 کنز الایمان سکھر

متن التہذیب: اور دلالۃ التزامی میں لزوم کا ہونا ضروری ہے خواہ لزوم عقلاً ہو یا عرفاً ہو۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول لابدّ فیہ میں فیہ کی ہ ضمیر کا مرجع دلالۃ التزامی ہے۔

لزوم کی تعریف: خارجی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے بغیر موضوع لہٗ کا تصوّر کرنا محال ہو۔

خواہ یہ لزوم ذہنی عقل کی وجہ سے پیدا ہوا ہو جیسے بصر عمی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے۔

یا وہ لزوم ذہنی عرف کی وجہ سے ہو جیسے سخاوت حاتم طائی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے۔

آقول: آپ کو معلوم ہے کہ دلالۃ التزامی میں لفظ دالّ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ سے خارج چیز پر دلالۃ کرتا ہے۔ تو اس سے یہ مراد نہیں کہ ہر خارج پر دلالت کرے گا۔ کیونکہ اگر ایسا ہو تو پھر کتاب کہہ کر آسمان مراد لیا جائے اور کوئی سوال کرے کہ یہ کیسے؟ آپ جواب دیں کہ یہ دلالۃ التزامی کے اعتبار سے ہے۔ کہ معنیٰ موضوع لہٗ کے خارج پر دلالۃ کرنا دلالۃ التزامی کہلاتا ہے۔

اس خرابی سے بچنے کیلئے دلالۃ التزامی میں ایک شرط رکھی جاتی ہے کہ دلالۃ التزامی میں صرف اس خارج پر دلالۃ کروائی جائیگی جو معنیٰ موضوع لہٗ کو ذہن میں لازم ہو۔ ذہن میں لزوم اس طرح ہوگا کہ معنیٰ موضوع لہٗ کا تصوّر اس خارج کے بغیر ناممکن ہوگا۔ اور یہ لزوم ذہنی بننے کی وجہ خواہ عقل ہو کہ معنیٰ موضوع لہٗ کے تصوّر کے وقت عقل اس خارج کے تصوّر کو بھی لازم کر دے۔

یا پھر لزوم ذہنی کی وجہ عرف ہو کہ معنیٰ موضوع لہٗ کے وقت عرفاً اس خارج کا تصوّر بھی لازم ہو جاتا ہوگا۔

پہلے کی مثال: بصر کا عمی کیلئے ہونا۔ کہ لفظ عمی کے موضوع لہٗ عدم البصر کا تصوّر کرتے وقت عقل بصر کے تصوّر کو لازم کرتا ہے کہ اندھا وہ ہے جو دیکھنے سے محروم ہو۔ تو پہلے بصر کا تصوّر آئے گا پھر بصر سے محروم ہونے کا تصوّر آئے گا لہٰذا عمی کی دلالۃ بصر پر دلالۃ التزامی ہوگی۔

دوسرے کی مثال: سخاوت کا حاتم طائی کیلئے ہونا۔ کہ لفظ حاتم طائی کے وقت صرف ذات حاتم طائی کا تصوّر نہیں آتا بلکہ اس کے ساتھ اس کے سخی ہونے کا بھی تصوّر آتا ہے۔ اور یہ بات عرف میں مشہور ہونے کی وجہ سے ہے۔ عقل کی وجہ سے نہیں

یاد رہے کہ ایک لزوم خارجی ہوتا ہے یہ دلالۃ التزامی کیلئے شرط نہیں کہ خارج میں جہاں موضوع لہٗ کا وجود ہو وہاں اس خارج لازم کا بھی وجود ہو۔ (تنہا عمی الفظ جیسے جہاں جہاں اندھا ہو وہاں بصر والا بھی ہو یہ دلالۃ التزامی کیلئے شرط نہیں۔

متن النفذ بیب: اور ان دونوں دلالتوں کو دلالۃ مطابقی لازم ہے۔ اگرچہ تقدیراً لازم ہو۔ اور اس کے الٹ میں لازم نہیں۔

شرح النفذ بیب: کیونکہ کوئی شک نہیں کہ بیشک وہ دلالۃ وضعیہ جو موضوع لہٗ کے جزء یا لازم پر ہوتی ہے اس دلالۃ وضعیہ کی فرع ہے جو موضوع لہٗ پر ہوتی ہے۔ خواہ یہ دلالۃ موضوع لہٗ پر حقیقۃً ہو رہی ہو وہ اس طرح کہ لفظ دالّ بول کر اس سے موضوع لہٗ ہی مراد لیا جائے اور اس سے جزء یا لازم تبعاً سمجھا جائے۔

یا موضوع لہٗ پر دلالۃ تقدیراً ہو رہی ہو۔ جیسا کہ اس وقت جب لفظ دالّ موضوع لہٗ کے جزء میں یا لازم میں مشہور ہو گیا تو یہاں .. موضوع لہٗ پر دلالۃ اگرچہ بالفعل ثابت نہیں مگر یہ دلالۃ تقدیراً واقع ہے اس معنیٰ میں کہ بیشک اس لفظ کیلئے ایک ایسا معنیٰ موضوع لہٗ ہے کہ اگر لفظ سے اسی معنیٰ کا قصد کیا جائے تو لفظ کا اس پر مطابقی کے طور پر دلالۃ ہوگی اسی بات کی طرف ماتن نے اپنے قول "ولو تقدیراً" کے ذریعے اشارہ کیا ہے۔

اقول: ماتن کی عبارۃ میں دعویٰ ہے کہ دلالۃ تضمنی اور التزامی کو دلالۃ مطابقی لازم ہے کہ یہ دونوں مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاسکتی۔ شارح نے اس دعوے پر دلیل بیان کی۔ کہ دونوں دلالتیں دلالۃ مطابقی کی فرع ہیں اور فرع اصل کے بغیر نہیں پایا جاتا اس لیئے یہ دونوں بھی دلالۃ مطابقی کے بغیر نہیں پائی جائینگی۔

رہی بات یہ کہ یہ دونوں دلالتیں دلالۃ مطابقی کی فرع کس طرح ہیں تو وہ اس وجہ سے کہ دلالۃ تضمنی جزء معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالۃ کرتی ہے اور جزء بغیر کل کے نہیں ہو سکتا لہٰذا اس وقت کل پر دلالۃ مطابقی ہوگی۔ معلوم ہوا دلالۃ مطابقی کا مدلول کل و اصل ہے اور تضمنی کا مدلول جزء و فرع ہے اس لیئے ماننا پڑے گا کہ تضمنی مطابقی کی فرع ہے۔

اسی طرح دلالۃ التزامی جب معنیٰ موضوع لہٗ کے لازم پر دلالۃ ہوتی ہے اور اس وقت اس کے معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالۃ مطابقی ہوگی۔ معلوم ہوا کہ دلالۃ التزامی کا مدلول لازم و فرع ہے اور مطابقی کا مدلول موضوع لہٗ جو کہ ملزوم و اصل ہے۔ اس لیئے التزامی بھی مطابقی کی فرع ہوئی۔

پھر ماتن نے "ولو تقدیراً" کے ذریعے ایک اعتراض کا جواب دیا اس کی تشریح شارح نے بیان کی جو کہ "سواءٌ کانت" سے آخر تک ہے۔

اعتراض: جب کوئی لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ کے جزء یا لازم میں مشہور ہو جاتا ہے تو وہاں مطابقی دلالۃ نہیں ہوتی۔ کیونکہ لفظ سے صرف جزء مشہور یا لازم مشہور سمجھا جاتا ہے۔

جواب: ماتن نے دیا کہ اس صورت میں مطابقی اگرچہ بالفعل نہیں لیکن تقدیراً موجود ہے کہ اگر معنیٰ موضوع لہٗ کا ارادہ کیا جائے گا تو ضرور مطابقی پائی جائیگی۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول "ولا عکس" کہ الٹ میں لازم نہیں۔ کیونکہ جائز ہے کہ لفظ کیلیئے ایسا معنیٰ بسیط ہو جس کا نہ کوئی جزء ہو اور نہ کوئی لازم ہو۔ تو اس وقت مطابقی ثابت ہوگی تضمنی اور التزامی نہیں۔

آقول: ماتن کے قول ولا عکس میں دوسرا دعویٰ ہے کہ التزامی اور تضمنی مطابقی کو لازم نہیں۔ اس پر شارح نے دلیل ذکر کی۔ کہ واضح جب کسی معنیٰ کا نہ تو کوئی جزء ہو اور نہ کوئی لازم ہو تو اس وقت مطابقی تو ہوگی لیکن تضمنی و التزامی نہیں ہوگی۔

شرح التہذیب: اور اگر لفظ کیلیئے معنیٰ مرکب ہو اس کیلیئے کوئی لازم نہ ہو تو اس صورۃ میں تضمنی ہوگی۔ التزامی نہیں ہوگی۔

آقول: یہاں پر شارح نے تیسرے دعوے پر دلیل دی ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ تضمنی کو التزامی لازم نہیں۔ کیونکہ بعض مرتبہ لفظ کا معنیٰ مرکب ہوتا ہے لیکن اس معنیٰ کا لازم نہیں ہوتا۔ اس صورۃ میں مرکب کے جزء پر دالۃ تضمنی تو ہوگی لیکن لازم نہ ہونے کی وجہ سے التزامی نہیں ہوگی۔ جیسے زید کیلیئے کوئی لازم نہ ہو تو لفظ زید کہہ کر اس کا کوئی جزء مراد لیا جائے تو تضمنی ہوگی۔ التزامی نہیں پائی جا سکتی۔

شرح التہذیب: اور اگر کسی لفظ کا کوئی معنیٰ بسیط ہو اور اس کیلیئے لازم بھی ہو۔ اس وقت التزامی ہو سکتی ہے۔ تضمنی نہیں۔

معلوم ہوا استلزام دونوں طرفوں میں سے کسی بھی طرف سے واقع نہیں ہے۔

آقول: مذکورہ عبارت میں شارح چوتھے دعوے پر دلیل دی ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ التزامی کو تضمنی لازم نہیں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کسی لفظ کا معنیٰ بسیط ہو کہ اس کا کوئی جزء نہ ہو۔ لیکن اس کا کوئی لازم ہو تو اس صورت میں التزامی تو ہوگی لیکن تضمنی جزء کے نہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہوگی۔ جیسے لفظ اللہ اسم جلالۃ کا معنیٰ بسیط ہے اس کا جزء نہیں تو یہاں تضمنی نہیں ہو سکتی (کما فی نعاب المنطق) لیکن اللہ اسم جلالۃ کی ذات کو کئی صفات لازم ہیں۔ تو یہاں التزامی ممکن ہے۔

آخر میں شارح نے نتیجہ بتایا کہ معلوم ہوا تضمنی و التزامی میں سے کوئی بھی دوسری کو لازم نہیں۔ کہ دوسری کے بغیر نہ پائی جائے۔

ہمیں یہ بھی معلوم ہوا کہ پہلے دو دعوے متن سے ظاہر ہیں۔ باقی آخری دو دعوے متن سے ظاہر نہیں ہو رہے لیکن ان دونوں کی طرف اشارہ تھا اس لیئے شارح نے ان کو ثبوت پر دلیل کو ذکر کیا۔ (واللہ تعالیٰ اعلم و رسولہ اعلم صلی اللہ علیہ وسلم)

متن النفذیب: اور جو وضع کیا گیا ہے اگر اس کے جزء کے ذریعے اس کے معنیٰ کے جزء پر قصد کیا گیا ہے تو مرکّب ہے یا تو تامّ خبر ہے یا انشاء ہے یا ناقص تقییدی یا غیر تقییدی ہے، ورنہ وہ مفرد ہے۔

شرح النفذیب: ماتن کا قول "الموضوع" یعنی ایسا لفظ جو وضع کیا گیا ہے اگر اس کے جزء سے اُس کے معنیٰ کے جزء پر دلالۃ کا ارادہ کیا جائے تو یہ مرکّب ہے ورنہ یہ مفرد ہے۔

تو مرکّب چار اُمور کے ذریعے ثابت ہو سکے گا۔

1 لفظ کے لیئے جزء ہو۔ 2 اس کے معنیٰ کیلیئے جزء ہو۔ 3 اُس لفظ کے جزء کی اُس کے معنیٰ کے جزء پر دلالۃ ہو۔ 4 اس دلالۃ کا ارادہ بھی کیا گیا ہو۔

لہٰذا چاروں قیودات میں سے ہر ایک کے منتفی ہونے کی وجہ سے مفرد کا ثبوت ہو جائے گا۔ تو مرکّب کیلیئے ایک قسم ہوئی اور مفرد کیلیئے چار قسمیں ہیں۔ جو کہ درج ذیل ہیں۔

1 ایسا لفظ جس کیلیئے کوئی جزء نہ ہو۔ جیسے ہمزۂ استفہام

2 ایسا لفظ جس کے معنیٰ کیلیئے کوئی جزء نہ ہو۔ جیسے لفظِ "اللہ" اسمِ جلالۃ۔

3 اُس لفظ کے جزء کی دلالۃ اُس کے معنیٰ کے جزء پر نہ ہو۔ جیسے زید، عبد اللہ جبکہ عَلَم ہو۔

4 لفظ کا جزء معنیٰ کے جزء پر دلالۃ کرتا ہو لیکن اس دلالۃ کا ارادہ نہ کیا گیا ہو۔ جیسے حیوانِ ناطق کسی شخصِ انسانی کا عَلَم ہو۔

اَقُوْلُ: شارح نے سب سے پہلے "الموضوع" کے موصوف اللفظ کو بیان کیا تاکہ غیر لفظیہ وضعیہ سے احتراز ہو جائے کہ آنے والی تقسیم مناطقہ کے نزدیک دلالۃِ لفظیہ وضعیہ کی ہے نہ کہ مطلقاً وضعیہ کی ہے۔ اس وجہ سے مناطقہ دوالِ اَربعہ کو مفرد و مرکّب سے موصوف نہیں بناتے۔ کیونکہ دوالِ اَربعہ غیر لفظیہ وضعیہ میں سے ہیں۔

پھر شارح نے مرکّب کے تحقّق کی 4 شرائط کو بیان کیا اور بتایا کہ اگر ایک بھی شرط یا سب شرائط مفقود ہو جائیں تو مفرد کا ثبوت ہو جائے گا اس لیئے مفرد کی 4 اقسام بن جاتی ہیں۔ جو کہ شارح نے آخر میں ذکر کی۔ جبکہ آنے والی عبارۃ میں شارح متن میں موجود اصطلاحات کی تعریفات اور ان کی امثلہ کو بیان کریں گے۔

شرح النفذیب: مرکّب تامّ: جس پر سکوت صحیح ہو۔ جیسے زیدٌ قائمٌ ہے

مرکّب تامّ خبر: اگر صدق و کذب کا احتمال رکھے۔ یعنی اس کی شان یہ ہو کہ یہ ان دونوں سے متحقّق ہو سکے اس طرح کہ اس کیلیئے کہا جائے کہ یہ صادق ہے یا کاذب ہے۔

مرکّب تامّ انشاء: اگر ان دونوں صدق و کذب کا احتمال نہ رکھے۔

مرکّب ناقص: جس پر سکوت صحیح نہ ہو۔

مرکّب ناقص تقییدی: اگر دوسرا جزء پہلے جزء کیلئے قید ہو۔ جیسے غُلامُ زیدٍ
رَجُلٌ فاضِلٌ، رَجُلٌ قائِمٌ فِی الدّارِ (گھر میں کھڑے ہونے والا مرد) مرکّب توصیفی
مرکّب ناقص غیر تقییدی: اگر دوسرا پہلے کیلئے قید نہ ہو۔ جیسے فِی الدّارِ
خَمسَةَ عَشَرَ
مفرد: اگر اس کے جزء کے ذریعہ اس کے معنیٰ کے جزء پر دلالۃ کا ارادہ نہ کیا گیا ہو۔

اَقُولُ: شارح نے خبر کی تعریف بیان کی کہ یہ ایسا مرکّب تام ہے جو صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اس کے بعد شارح نے ایک اعتراض مقدّر کا جواب دیا۔

اعتراض: خبر کی تعریف جامع نہیں کیونکہ بعض خبریں ایسی ہیں جو صرف صدق کا احتمال رکھتی ہیں، کذب کا نہیں۔ جیسے اللّٰہُ اِلٰہُنا یا مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّٰہِ۔ وغیرہ اسی طرح بعض خبریں صرف کذب کا احتمال رکھتی ہیں صدق کا نہیں جیسے الارضُ فوقَنا اور السماءُ تحتَنا۔ وغیرہ لہٰذا ایسی ساری خبریں آپ کی ذکر کردہ تعریف کے تحت داخل نہیں

شارح نے جواب دیا اس کا مفہوم یہ ہے کہ صرف خبر کے مادّے کو دیکھا جائے اور خارج و عقیدۂ اسلامی کو نہ دیکھا جائے تو ہر خبر کی یہ شان ہے کہ اس میں صدق و کذب کا احتمال ہے۔ مگر جو خارج کی طرف نظر کی جاتی ہے اور عقیدۂ اسلامی کی طرف نظر کی جاتی ہے تو پھر صرف صدق کا احتمال باقی رہ جاتا ہے یا صرف کذب کا احتمال رہتا ہے۔

یاد رہے کہ مذکورہ اعتراض کا کسی نے اس طرح جواب دیا ہے کہ احتمالُ الصِّدقِ وَالکِذبِ میں واو بمعنیٰ اَوْ ہے۔ لہٰذا مفہوم بنے گا کہ خبر وہ ہے جو صرف صدق کا احتمال رکھے یا صرف کذب کا احتمال رکھے۔ اس وجہ سے ساری خبریں مذکورہ بالا تعریف کے تحت آجائیں گی۔

لیکن اس جواب کو حاشیۂ شاہجہانی اور قطبی میں ردّ کیا گیا ہے۔

بہرحال پھر شارح نے مرکّب تقییدی کی 3 مثالیں ذکر کیں۔ ایک مرکّب اضافی کی غُلامُ زیدٍ اور باقی دونوں مرکّب توصیفی کی۔ لیکن ان دونوں فرق ہے کہ پہلی مثال میں صفت مفرد ہے رَجُلٌ فاضِلٌ اور دوسری مثال میں صفت مرکّب ہے۔ قائِمٌ اسم فاعل فِی الدّارِ ظرف لغو شبہ جملہ اسمیہ ہو کر صفت، رَجُلٌ موصوف دونوں ملکر مرکّب توصیفی۔

شارح نے مرکّب غیر تقییدی کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔ ان دونوں میں بھی فرق ہے کہ پہلی مثال میں فِی کا حرف الدّارِ سے پہلے کوئی معنیٰ نہیں دیتا۔ لیکن دوسری مثال میں خَمسَةَ کا لفظ عَشَرَ سے پہلے معنیٰ دے رہا ہے اور عَشَرَ نے آکر اس کے معنیٰ کو مقیّد نہیں کیا بلکہ خَمسَةَ سے زیادہ معنیٰ کو ثابت کیا۔ دونوں مثالوں میں یہ بھی فرق ہوا کہ پہلی میں پہلا جزء ہے جبکہ دوسری میں دوسرا جزء۔ شارح نے مفرد کی تعریف بیان کی۔ اور اب اس مفرد کی اقسام کو بیان کیا جائے گا۔

متن التہذیب: اور اگر یہ مستقل ہے تو اپنی ہیئت کی وجہ سے تینوں زمانوں میں سے کسی ایک پر دلالۃ کے ساتھ ہے تو کلمہ ہے اور اس کے بغیر ہے تو اسم ہے ورنہ تو وہ اداۃ ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول "ان استقل" یعنی وہ اپنے معنیٰ پر دلالۃ کرنے میں مستقل ہو اس طرح کہ وہ اپنے معنیٰ میں کسی ملنے والی چیز کے ملنے کی طرف محتاج نہ ہو۔

ماتن کا قول بھیئتہ سے مراد: وہ ہیئۃ اس طرح ہو کہ جب جب اس کی ترکیبی ہیئۃ کسی ایسے مادے میں ثابت ہو جائے جو مادہ وضع کیا گیا ہو اور اس مادہ میں تفرق بھی کیا جاتا ہو تو تینوں زمانوں میں سے کوئی ایک سمجھا جائے۔ مثلاً ضرب کی ہیئۃ تو یہ مشتمل ہے 3 ایسے حروف پر جو پے در پے مفتوح ہیں۔ تو جب یہ ہیئۃ ثابت ہوگی تو زمانہ ماضی سمجھا جائے گا۔

لیکن شرط یہ ہے کہ اس ہیئۃ کا تحقق کسی ایسے مادے کے ضمن میں ہو جو وضع بھی کیا گیا ہو اور اس میں تفرق بھی کیا جاتا ہو۔ لہٰذا جستق اور حبجر کسی مثل الفاظ کے ذریعے نقض وارد نہیں ہوگا۔

آقول: شارح نے پہلے لفظ کے مستقل ہونے کو واضح کیا۔ پھر ہیئۃ کی تشریح کی تو ماتن نے کلمہ کی تعریف میں ہیئۃ کی قید اس لیے لگائی تاکہ کلمہ کی تعریف سے وہ الفاظ نکل جائیں جو کسی زمانے پر دلالۃ تو کرتے ہیں لیکن وہ زمانے پر دلالۃ اپنی ہیئۃ و شکل کی وجہ سے نہیں کرتے بلکہ اپنے مادے کی وجہ سے کرتے ہیں۔ جیسے امس گذشتہ کل، غدا آئندہ کل، الیوم آج کا دن۔ وغیرہ

آخر میں شارح نے ایک اعتراض کا جواب ذکر کیا۔

اعتراض: جستق (لفظ مہمل) اور حبجر (بمعنی بنفر) کی ہیئۃ وہ ہی ہے جو تفرق کی ہے پھر بھی یہ دونوں زمانے پر دلالۃ نہیں کرتے اس سے معلوم ہوا تفرق کی ہیئۃ بھی زمانے پر دلالۃ نہیں کرتی ہوگی بلکہ زمانے پر دلالۃ کرنے والی کوئی اور چیز ہوگی۔

جواب: ہیئۃ سے مراد مطلق ہیئۃ نہیں بلکہ وہ ہیئۃ ہے جو ایسے کلمہ میں ہو جو وضع کیا گیا ہو اور اس میں تفرق کیا جاتا ہو کہ اس سے واحد، تثنیہ، جمع مذکر و مؤنث، غائب، حاضر، متکلم کے صیغے بنائے جاتے ہوں۔ تو ایسی ہیئۃ زمانے پر دلالۃ کرتی ہے۔ جبکہ جستق تو مہمل ہے۔ اور حبجر سے صیغے نہیں بنائے جاتے۔ اس لیے نقض وارد نہیں ہوگا۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول کلمہ ہے تو یہ منطقیوں کے عرف میں ہے جبکہ نحویوں کے عرف میں یہ فعل ہے۔ ماتن کا قول ورنہ اداۃ ہے یعنی اگر وہ دلالۃ میں مستقل نہیں تو منطقیوں کے عرف میں اداۃ ہے اور نحویوں کے عرف میں حرف ہے۔

منگل 25 مارچ 2014 رات 11:45 کنز الایمان سکھر

آقول: حاشیۂ سیالکوٹی علی المرقاۃ میں ہے کہ ① اسمِ نحوی و اسمِ منطقی کے درمیان نسبۃ عموم خصوص مطلق ہے۔ اسمِ نحوی اعم ہے، اسمِ منطقی اخص ہے۔ کیونکہ نحو میں اسماءِ افعال، افعالِ ناقصہ سے مشتق اسماء موجود، کائن وغیرہا اسم ہیں لیکن منطقیوں کے نزدیک افعالِ ناقصہ سے مشتق اسماء، ادوات ہیں۔ باقی بعض منطقیوں کے نزدیک اسماءِ افعال، اسمِ منطقی ہیں۔ اور بعض کے نزدیک کلماتِ منطقی ہیں۔
پس دونوں مذہب کے اعتبار سے اسمِ منطق اخص ہی ہوا۔

② حرفِ نحوی و اداۃِ منطقی کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق ہے لیکن یہاں اداۃِ منطقی اعم ہوگا، اور حرفِ نحوی اخص ہوگا۔ کیونکہ موجود، کائن وغیرہ اداۃِ منطقی ہیں۔ حرفِ نحوی نہیں۔

③ فعلِ نحوی و کلمۂ منطقی کے درمیان ایک مذہب کے مطابق عموم خصوص مطلق ہے: یہ تب جبکہ اسماءِ افعال کو منطق میں بھی اسماء مانا جائے۔ تو نحوی افعال ضَرَبَ، تَضْرِبُ وغیرہ ہو جائیں گے لیکن منطقی کلمہ صرف ضَرَبَ ہے۔ جبکہ تَضْرِبُ کلمۂ منطقی نہیں بلکہ پورا جملۂ تامہ ہے۔ کلمۂ منطقی اخص ہوا۔ فعلِ نحوی اعم ہوا۔
اور ایک مذہب کے مطابق ان کے درمیان عموم خصوص من وجہ ہے یہ تب جبکہ اسماءِ افعال کو منطق میں کلماتِ منطقی مانا جائے۔ تو نحوی افعال ضَرَبَ، تَضْرِبُ وغیرہ رہیں گے اور منطقی کلمات، ضَرَبَ اور ھیھات وغیرہ ہو جائیں گے۔ لہٰذا دو مادے افتراقی ہوئے اور ایک مادہ اجتماعی ہوا۔ (حاشیۂ سیالکوٹی ص ۱۳۶)

④ آخر میں یاد رہے کہ کلمۂ نحوی اور کلمۂ منطقی میں نسبت عموم خصوص مطلق ہے۔ کلمۂ نحوی اعم ہے۔ جو کہ ضَرَبَ، زیدٌ، فی کو شامل ہے۔ اور منطقی کلمہ تو صرف ضَرَبَ کو شامل ہوگا۔ فلا اشکال فیہ۔

بدھ 26 مارچ
شام 6:00

متن التہذیب: اور یہ بھی کہ اگر اُس کا معنیٰ موضوع لہٗ ایک ہے تو وہ وضع میں بھی اپنے تشخّص کے ساتھ ہے تو عَلَم ہے۔ اور تشخّص وضعی کے بغیر ہے تو متواطی ہے اگر اُس کے افراد برابر ہوں۔ اور مشکک ہے اگر اُس کے افراد اوّلیت یا اولویت کے ذریعے متفاوت ہیں۔

اور اگر اُس کا معنیٰ مستعمل فیہ کثیر ہے تو اگر ہر معنیٰ کیلئے ابتداءً وضع کیا گیا ہے تو مشترک ہے ورنہ اگر دوسرے میں مشہور ہے تو منقول ہے ناقل کی طرف نسبت دی جائے گی۔ ورنہ تو حقیقۃ و مجاز ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول میں ایضاً، فعل محذوف کا مفعولِ مطلق ہے یعنی اصل میں آض ایضاً تھا جس کا معنیٰ رَجَعَ رُجُوعاً ہے۔ اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف یہ آنے والی تقسیم بھی مطلق مفرد کی ہے نہ کہ صرف اسم کی۔ اور اس میں بحث ہے۔

کیونکہ اگر ایسا ہے تو یہ اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ حرف و فعل بھی جب متحد المعنیٰ ہوں تو یہ بھی عَلَم و متواطی و مشکک میں داخل ہو جائیں گے۔ حالانکہ حرف و فعل کو ان ناموں سے موسوم نہیں کیا جاتا۔ بلکہ اس کی بحث کے مقام میں ثابت ہو چکا ہے کہ بیشک ان دونوں کا معنیٰ کُلّیۃ و جزئیۃ سے متّصف ہی نہیں ہوتا۔ تو تم اس میں غور و فکر کرو۔

اَقُوْلُ: شارح نے ایضاً کی تشریح بیان کر کے کہا کہ لفظِ ایضاً سے معلوم ہو رہا ہے آنے والی اقسام بھی مطلق مفرد کی ہیں جیسا کہ اس سے پہلے بھی مطلق مفرد کی اقسام کو بیان کیا گیا تھا۔

اس پر سوال یہ بنتا ہے کہ کیا آنے والی اقسام عَلَم، متواطی، حقیقۃ و مجاز وغیرہ مفرد کی تینوں اقسام (اسم، فعل و حرف) میں جاری ہونگی؟

حالانکہ آنے والی اقسام میں سے کسی بھی قسم کو فعل و حرف میں جاری نہیں کیا جاتا۔ صرف اسم میں جاری کیا جاتا ہے۔

اس پر نفحۂ شاہجہانی میں یعنی کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ آنے والی اقسام کو ہم فعل و حرف میں جاری نہیں کرتے اور فعل و حرف پر عَلَم یا متواطی وغیرہ کا نام نہیں رکھتے۔ لیکن حقیقۃ کو دیکھا جائے تو آنے والی اقسام فعل و حرف میں بھی جاری ہو سکتی ہیں۔ اس لیئے ماتن نے حقیقۃ کا اعتبار کرتے ہوئے آنے والی اقسام کو مطلق مفرد میں جاری کیا ہے۔ نہ کہ صرف اسم میں۔

باقی رہی بات یہ کہ فعل و حرف آنے والی اقسام عَلَم و متواطی وغیرہ سے حقیقۃ میں کس طرح متّصف ہوتے ہیں؟ تو اس پر فعل و حرف کی آنے والی مثالوں کو

دلیل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

مثلاً: جس فعل کا ایک ہی معنیٰ ہو وہ عَلَم سے متّصف کیا جا سکتا ہے۔ جیسے نَصَرَ، سَبَّحَ، وغیرہ اسی طرح جس حرف کا ایک ہی معنیٰ ہو تو وہ عَلَم کہلا سکتا ہے۔ جیسے لَنْ، لَمْ وغیرہ۔

اسی طرح ذَهَبَ متوالی ہے کہ ہر ایک کے جانے پر برابر برابر صادق آتا ہے۔ اور جو اپنے نعت پائے جانے والے افراد پر تساوی کے ساتھ صادق آئے وہ متوالی ہوتا ہے۔

وَجَدَ مشکک ہے کہ ہر ایک کا پالینا مختلف انداز کا ہوتا ہے اسی لیئے کسی پر وَجَدَ زیادہ صادق آئے گا۔ کسی پر کم صادق آئے گا۔

ضَرَبَ مشترک ہے مارا اُس نے یا مثال دی اُس ایک مرد نے۔

صَلّٰی منقول ہے اصل میں اُس نے دُعا کی، لیکن نماز پڑھی کی طرف نقل کیا گیا۔

حروف میں سے مِنْ بھی کئی معانی میں مشترک ہے۔ فی ظرف کے معنیٰ میں ہو تو حقیقۃ ہے۔ عَلٰی کے معنیٰ میں ہو تو مجاز ہے۔ اور کئی مثالیں موجود ہیں۔

لہٰذا ماتن کا مذکورہ اقسام کو مطلق مفرد میں جاری کروانا صحیح ہے۔

اس پر شارح نفذیب نے تحقیق پیش کی کہ:

آنے والی اقسام میں سے عَلَم مفہوم کے اعتبار سے جزئی ہے کہ صرف ایک پر صادق آتا ہے اور باقی اقسام غالباً کُلّی ہیں کہ اُن کا صدق کثیرین پر آتا ہے۔

پھر بڑی کُتُبِ نحو میں یہ تحقیق بیان کی گئی ہے کہ فعل و حرف کو مسند الیہ کیوں نہیں بنایا جاتا؟

اس پر جواب دیا جاتا ہے کہ فعل و حرف کو کلیۃً و جزئیۃً سے متّصف نہیں کیا جاتا اس لیئے ان کو مسند الیہ نہیں بنایا جا سکتا۔

اس سے ظاہر ہوا کہ جب فعل و حرف کو کلیۃً و جزئیۃً سے متّصف نہیں کر سکتے تو پھر فعل و حرف کو عَلَم و متوالی وغیرہ سے بھی متّصف نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جب عام کی نفی ہو جائے تو اُس کے نعت پائے جانے والے خاص کی نفی بھی ہو جاتی ہے۔

اس لیئے ماننا پڑے گا کہ آنے والی اقسام کو فعل و حرف میں جاری نہیں کیا جا سکتا۔

اس تحقیق سے ثابت ہوا کہ ماتن کی عبارۃ میں خلل ہے۔ کہ انھوں نے ایضاً فرما کر آنے والی اقسام کو مطلق مفرد میں جاری کروایا ہے جبکہ آنے والی اقسام صرف اسم کی ہیں، فعل و حرف کی نہیں۔

اس پر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ آنے والی تقسیم مفرد کی طرف راجع ہے اس کی بعض اقسام یعنی اسم کے اعتبار سے راجع ہے۔ یعنی تقسیم کا مرجع تو مفرد ہے لیکن اس اعتبار سے کہ اس کے نعت اسم ہے اس لیئے اسم کے اعتبار سے مفرد کو مرجع بنایا گیا۔ جیسے ... کُل کلمہ کو مجازاً جزء مراد لیتا ہے اسی طرح

یہاں بھی مفرد کو مرجع بنا کر مراد اسم لیا ہے۔ کہ اسم مفرد کے تحت شامل ہے۔
(واللہ و رسولہ اعلم عزوجل و صلی اللہ علیہ وسلم) (تتمۂ شاہجہانی)

یہاں پر یہ بھی جواب دیا جا سکتا ہے۔ کہ تحقیق میں یہ ثابت ہوا تھا کہ:
فعل و حرف کو مسند الیہ اس لیئے نہیں بناتے کہ ان کو کلیۃ و جزئیۃ سے متصف نہیں کیا جاتا۔

اس تحقیق سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ فعل و حرف میں حقیقۃً کلیۃ و جزئیۃ کا معنیٰ نہیں پایا جاتا۔ بس پھر فعل و حرف میں حقیقۃ کے اعتبار سے کلیۃ و جزئیۃ کا معنیٰ پایا جائے گا اس لیئے فعل و حرف کو علم و متواطی وغیرہ سے متصف کرنا جائز ہوا۔ تو ماتن کا ایضاً کہہ کر مطلق مفرد کی تقسیم بیان کرنا صحیح ہوا
(من الکاتب)

آپ خود بھی غور کریں کہ فعل و حرف میں پائے جانے والا معنیٰ اگر کلی بھی نہیں اور جزئی بھی نہیں تو پھر وہ معنیٰ کیا ہے؟ حالانکہ دنیا میں معنیٰ یا تو جزئی ہوتا ہے یا کلی ہوتا ہے۔ کوئی اور نہیں۔ (فافہم کما سیاتی فی فصل المفہوم)

شرح التہذیب: ماتن کے قول "ان اتحد" کا معنیٰ ان وحدۃ ہے یعنی اس کا معنیٰ ایک ہو۔
اور ماتن کا قول "مع تشخصہ وضعاً" کا معنیٰ مع جزئیتہ وضعاً ہے یعنی اس کا جزئی ہونا وضعاً ہو۔ وضع کے اعتبار سے ہو نہ کہ استعمال کے اعتبار سے۔
کیونکہ جس کا مدلول اصل لغۃ میں کلی ہو لیکن استعمال جزئیات میں ہو۔ جیسے اسماء اشارہ تو یہ مصنف کے قول پر علم نہیں کہلائیں گے۔
یہاں پر کلام ہے وہ یہ کہ اس تقسیم میں معنیٰ سے مراد یا تو حقیقی معنیٰ موضوع لہٗ ہے یا وہ معنیٰ جس میں لفظ استعمال کیا گیا ہو خواہ لفظ اس کے مقابلے میں تحقیقاً وضع کیا گیا ہو یا لفظ کو اس کے مقابلے میں تاویل کے طور پر رکھا گیا ہو۔

پہلی صورت پر تو حقیقۃ و مجاز کو متکثر المعنیٰ کی اقسام سے شمار کرنا درست نہیں۔ (حالانکہ ماتن نے ان دونوں کو متکثر المعنیٰ میں شمار کرایا ہے۔)
دوسری صورت پر اسماء اشارہ مصنف کے مذہب پر متکثر المعنیٰ میں داخل ہو جائیں گے۔ اور منحد المعنیٰ سے نکل جائیں گے۔ لہٰذا ان کو نکالنے کیلیئے وضعاً کے قول کی قید لگانے کی حاجت نہیں۔ (حالانکہ ماتن نے وضعاً کو بیان ہی اسلیئے کیا ہے تاکہ اسماء اشارہ منحد المعنیٰ سے نکل جائیں۔ تو دونوں خرابیوں میں سے کوئی ایک خرابی ضرور لازم آئی)

اَقُوْلُ: شارح نے ماتن کے قول اِتَّحَدَ کا معنیٰ وَحُدَ بیان کرکے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: اِتَّحَدَ بمعنیٰ مُتَّحِد ہونا سے ثابت ہو رہا ہے کہ عَلَم کے کم از کم دو معنیٰ ہونگے کیونکہ اِتّحاد تو کم از کم دو چیزوں کے درمیان ہوتا ہے۔

جواب: دیا کہ یہاں اِتَّحَدَ سے مُراد وَحُدَ مَعْنَاہٗ ہے یعنی عَلَم وہ ہے جس کا معنیٰ ایک ہو۔

پھر شارح نے تشخُّص کا معنیٰ جزئی ہونا بیان کیا یعنی عَلَم وہ ہے جس کا معنیٰ ایک ہو اور اس معنیٰ کا جزئی ہونا (ایک پر صادق ہونا) اصل وضع میں ہو۔

اور بتایا کہ ماتن نے وضع کی قید لگا کر اسماءِ اشارہ کو عَلَم کی تعریف سے نکال دیا۔ کیونکہ اس کا معنیٰ ایک ہوتا ہے لیکن اس کے معنیٰ کا جزئی ہونا استعمال کرتے وقت ہوتا ہے۔ اصل وضع میں نہیں۔ بلکہ اصل وضع میں اس کا معنیٰ واحد کُلّی ہوتا ہے جیسے انسان کا معنیٰ واحد اصل وضع میں کُلّی ہے جو کہ حیوانِ ناطق ہے۔

اس کے بعد شارح نے متن کی عبارۃ پر تفصیلی اعتراض وارد کیا ہے۔

جس کی تشریح اس طرح ہے کہ ماتن نے اِن اتَّحَدَ معناہٗ لیکن وَاِنْ کَثُرَ مَعْنَاہٗ کا عطف کیا ہے اِتَّحَدَ معناہٗ سے متحد المعنیٰ کی اقسام عَلَم، متواطی و مشکک کو بیان کیا ہے اور اِنْ کَثُرَ سے متکثر المعنیٰ کی اقسام مشترک، منقول، حقیقۃ و مجاز کو بیان کیا ہے۔

پھر معنیٰ کی دو قسمیں ہیں۔ 1 معنیٰ موضوع لہٗ جیسے اَسَد کا معنیٰ حیوانِ مفترس 2 معنیٰ مستعمل فیہ جیسے اسد کا معنیٰ رَجُلٌ شجاعٌ بھی مستعمل ہے اور حیوانِ مفترس بھی مستعمل ہے

اب سوال یہ ہے کہ متن کی عبارۃ "اِن اتَّحَدَ معناہٗ وَاِن کَثُرَ معناہٗ" میں کونسا معنیٰ مُراد ہے۔ اگر معنیٰ موضوع لہٗ مُراد ہے تو پھر حقیقۃ و مجاز کو متکثر المعنیٰ میں شمار کرنا صحیح نہیں کیونکہ ان کا معنیٰ موضوع لہٗ ایک ہی ہوتا ہے۔ صرف معنیٰ مستعمل فیہ کثیر ہوتا ہے۔ جیسا کہ اوپر اَسَد گذرا۔

اور اگر متن کی عبارۃ "اِن اتَّحَدَ مَعْنَاہٗ وَاِنْ کَثُرَ" میں معنیٰ سے مُراد معنیٰ مستعمل فیہ ہے تو پھر اس صورۃ میں اِن اتَّحَدَ معناہٗ کہتے ہی اسماءِ اشارہ متکثر المعنیٰ میں داخل ہو گئے کیونکہ اسمِ اشارہ کا معنیٰ مستعمل فیہ کثیر ہے۔ جیسے ھٰذا سے مُراد کتاب، ھٰذا سے مُراد قلم وغیرہا استعمالی معنیٰ ہیں۔

لہٰذا اب وضعًا کے لفظ لگانے کی حاجۃ نہیں۔ کیونکہ اسماءِ اشارہ تو پہلے ہی متحد المعنیٰ سے خارج ہو گئے تو وضعًا کے ذریعے کس کو نکالا جائے۔

اس کا جواب نعمۃ شاہجہانی میں استخدام کے ذریعے دیا گیا ہے۔

استخدام: سے مُراد یہ ہے کہ: لفظ کے دو معانی ہوں ایک جگہ ایک معنیٰ مُراد لیا جائے اور دوسری جگہ دوسرا معنیٰ مُراد لیا جائے۔

پس ماتن نے بھی اِن اتَّحَدَ مَعْنَاہٗ میں معنیٰ سے مُراد معنیٰ موضوع لہٗ

لیا اس وجہ سے بعد میں وضعاً کی قید لگا کر اسماءِ اشارہ کو نکال لیا کہ یہ پہلے داخل تھے۔
اور ان کثیر میں ھُوَ ضمیر کا مرجع معناہ ہے لیکن یہاں پر مراد معنیٰ مستعمل فیہ ہے اس وجہ سے حقیقۃ و مجاز کو متکثر المعنیٰ میں شمار کرنا صحیح ہوا کہ ان کا معنیٰ مستعمل فیہ کثیر ہوتا ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول "اِنْ تساوتْ اَفرادُہٗ" یعنی تساوی افراد کی اس طرح ہوگی کہ اس معنیٰ کلی کا صدق اپنے افراد پر برابری کے طور پر ہوگا۔
ماتن کے قول "اِنْ تفاوتْ" سے مراد یہ ہے کہ اس معنیٰ کا صدق اپنے بعض افراد پر دوسرے بعض افراد پر علیت کی وجہ سے مقدم ہو یا اس معنیٰ بعض پر صادق آنا دوسرے بعض پر صادق آنے سے اَولیٰ و اَنسب ہوگا
اور ماتن کی غرض اپنے قول "اِنْ تفاوتْ بِاَوَّلیۃٍ و اَولویۃٍ" سے صرف مثال دینا ہے۔ کیونکہ تشکیک صرف ان دو میں منحصر نہیں۔ بلکہ کبھی تشکیک زیادۃ و نقصان کے ذریعے ہوتی ہے اور کبھی شدۃ و ضعف کے ذریعے ہوتی ہے۔

اَقولُ: شارح نے پہلے متواطی کے اپنے افراد پر تساوی کے طور پر صادق آنے کو بیان کیا۔ پھر مشکک کے تفاوت کی تشریح کی۔ کہ وہ اپنے افراد پر کس طرح صادق آتا ہے۔ آخر میں ماتن پر ہونے والے اعتراض کا جواب دیا۔

اعتراض: ماتن نے مشکک کے تفاوت کو دو چیزوں (اولویت و اوّلیت) میں مقید کر دیا حالانکہ مشکک کا تفاوت 4 طرح سے ہوتا ہے۔

جواب: دیا کہ ماتن کی غرض مشکک کے تفاوت کو دو میں منحصر کرنا نہیں بلکہ ماتن نے صرف تفاوت کی دو مثالیں ذکر کیں۔ اور مثالیں سب دینا ضروری نہیں ہوتا۔

تفاوت کی اقسام:

1 **تفاوت اوّلیت و ثانویت میں:** تب ہوگا جبکہ کلی کے بعض افراد دوسرے بعض افراد کیلئے علت ہوں۔ تو کلی علت بننے والے افراد پر اوّل کے طور پر صادق آئے گی اور معلول افراد پر ثانویت کے طور پر صادق آئے گی۔ جیسے وجود کا صدق باپ پر اوّل کے طور پر اور بیٹے پر ثانویت کے طور پر صادق آئے گا۔

2 **تفاوت اولویت و غیر اولویت میں:** تب ہوگا جبکہ کلی کا صدق بعض پر بالذات ہو اور بعض پر غیر کے واسطے سے ہو۔ تو بالذات والے فرد پر صدق اولیٰ ہوگا اور دوسرے پر غیر اولیٰ ہوگا۔ جیسے روشنی کا صدق آفتاب پر بالذات ہے اور زمین پر آفتاب کے واسطے سے ہے اسی طرح چاند پر بھی آفتاب کے واسطے سے ہے۔

3 **تفاوت اشدیت و اضعفیت میں:** تب ہوگا جبکہ کلی کا صدق کیفیت کے اعتبار سے بعض پر اشد ہو اور دوسرے بعض پر سست ہو۔ جیسے سفیدی کا صدق برف پر اشد

اور باقی کے دانتوں پر اضغث ہے۔

4 تفاوت ازبدیت و انقصیت میں: تب ہوگا جبکہ کُلّی کا صدق کمیت بعلی مقدار کے اعتبار سے بعض افراد پر زیادہ ہو اور دوسرے بعض پر کم ہو جیسے: لمبائی کا صدق 10 گز کپڑے پر ازبدیت کے طور پر ہے اور 3 گز کپڑے پر کم ہے۔

(کما فی التشریح المنیب و فی المرقاۃ)

شرح التہذیب: ماتن کا قول "وان کثر" یعنی لفظ کا اگر معنی مستعمل فیہ کثیر ہو تو یہ خالی نہیں اس سے کہ یا تو 1 اس کو ان معانی میں سے ہر ایک کیلیئے ابتداءً ہی علیحدہ وضع کے ساتھ وضع کیا گیا ہوگا یا ایسا نہیں ہوگا۔

تو پہلے کو مشترک کہا جاتا ہے۔ جیسے عین کا معنی آنکھ و سونا و ذات و گھٹنہ ہے۔

دعویٰ مع الدلیل: اور ثانی صورت پر تو یقیناً لفظ ان معانی میں سے کسی ایک کے کیلیئے وضع کیا گیا ہوگا۔ کیونکہ مفرد لفظ موضوع کی ایک قسم ہے۔

پھر اس کو دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا ہوگا۔

2 اب اگر دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا اور پہلے معنی میں اس لفظ کے استعمال کو چھوڑ دیا گیا ہو اس طرح کہ جب لفظ کو قرائن سے خالی کر کے بولا جائے تو اس سے متبادر ثانی معنی ہو، تو اس کو منقول کا نام دیا جاتا ہے۔

اور اگر دوسرے معنی میں مشہور نہیں ہوا اور پہلے معنی کو چھوڑا نہیں گیا۔ بلکہ کبھی تو پہلے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور کبھی دوسرے معنی میں۔

3 اب اگر پہلے میں استعمال کیا گیا یعنی معنی موضوع لہ میں استعمال کیا گیا تو یہ حقیقۃ ہے

4 اور اگر دوسرے معنی یعنی غیر معنی موضوع لہ میں استعمال کیا گیا تو یہ مجاز ہے۔ (ماتن نے توضیح کی شرح تلویح میں منقول کی 4 اقسام لکھی ہیں (کما فی التشریح المنیب)

پھر تم جان لو کہ منقول کیلیئے کسی ایسے ناقل کا ہونا ضروری ہے جو معنیٔ اوّل منقول عنہ سے معنیٔ ثانی منقول الیہ تک نقل کرنے والا ہو۔

تو یہ ناقل یا تو 1 اہلِ شرع ہوگا یا 2 اہلِ عرف ہوگا 3 یا اہلِ اصطلاح خاص ہوگا جیسے نحوی کی مثال۔

تو پہلی صورت پر منقول شرعی نام رکھا جائے گا۔ دوسری صورۃ پر منقولِ عرفی اور تیسری صورت پر منقولِ اصطلاحی نام رکھا جائے گا۔

آقول: مذکورہ عبارتوں میں شارح نے متکلم المعنی کی 4 اقسام کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور آخر میں منقول کی 3 اقسام کو بیان کیا ہے۔ اس میں وضاحت کی کوئی حاجۃ نہیں۔ باقی ان کی مثالیں یہ ہیں۔ 1 شرعی صلوٰۃ بمعنی نماز 2 عرفی دابۃ بمعنی چوپایوں والا جانور 3 اصطلاحی کلمہ بمعنی لفظ و جمع لمعنی مفرد

بدھ 26 مارچ رات 11:55 سکھر کنز الایمان۔

قبائی مسجد (نوشہرہ) 28 مارچ جمعہ
منطق (ا) کلاس

:- فصل فی المفہوم :-

متن التہذیب: مفہوم، اگر اس کا صدق کثیرین پر فرض کرنا ممتنع ہو تو یہ جزئی ہے، ورنہ کلی ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول "مفہوم" کا معنی ہے، جو چیز عقل میں حاصل ہو۔ اور تم جان لو کہ جو چیز لفظ سے مستفاد ہوتی ہے وہ اس اعتبار سے کہ اس چیز کو لفظ سے سمجھا گیا ہے۔ تو اس چیز کا نام مفہوم رکھا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے اس چیز کا قصد کیا گیا ہے، تو اس کا نام معنیٰ و مقصود رکھا جاتا ہے۔ اور اس اعتبار سے کہ لفظ اس چیز پر دلالت کر رہا ہے تو اس کا نام مدلول رکھا جاتا ہے۔

اقول: بعض مرتبہ ایک ہی چیز کے کئی نام یا القاب ہوتے ہیں لیکن ہر نام یا لقب کا اعتبار جدا جدا ہوتا ہے۔ مثلاً آپ کے کئی القاب ہیں۔ بیٹا، بھائی، چچا وغیرہ لیکن ہر لقب یا صفت کا اعتبار جدا جدا ہے۔ آپ کا بیٹا ہونا اس اعتبار سے ہے کہ آپ کسی کے نطفے سے پیدا ہوئے ہیں۔ یا کسی کے رحم سے نکلے ہیں۔ اور آپ کا بھائی ہونا اس اعتبار سے ہے کہ آپ کا اور آپ کے بھائی کا ایک ہی باپ ہے۔ اور آپ کا چچا ہونا اس اعتبار سے ہے کہ آپ کے بھائی کا کوئی بیٹا ہے جس کی وجہ سے آپ کو چچا کا لقب ملا۔

بس اسی طرح لفظ سننے کے بعد ایک ہی چیز ملتی ہے۔ لیکن اس چیز کے مختلف نام رکھے جاتے ہیں۔ اور ہر نام کا اعتبار جدا جدا ہے۔

لفظ سے جو چیز ملی اس کا نام مفہوم، معنیٰ و مقصود، مدلول رکھا جاتا ہے۔ مفہوم اس اعتبار سے کہ لفظ کے ذریعے اس کو سمجھا گیا۔ معنیٰ و مقصود اس اعتبار سے کہ لفظ سے اس کا قصد کیا گیا تھا۔ مدلول اس اعتبار سے کہ لفظ اس پر دلالت کر رہا تھا۔

لیکن اس فصل میں بحث صرف مفہوم کی ہے یعنی لفظ سننے کی وجہ سے جو چیز عقل میں سمجھی جاتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ ۱ جزئی ۲ کلی۔

یہاں یہ بات ذہن میں راسخ کر دینی چاہیئے کہ مفہوم، عقل میں پائی جانے والی چیز کا نام ہے خارج میں پائی جانے والی چیز کا نام نہیں۔ اس لیئے ہم کسی کو جزئی تب کہیں گے جبکہ عقل میں اس کا فرد ایک ہو۔ اسی طرح ہم کسی کو کلی تب کہیں گے جبکہ عقل میں اس کے افراد کثیر ہوں، خواہ اس کا خارج میں کوئی فرد نہ ہو یا خارج میں صرف ایک فرد ہو۔ پھر بھی ہم اس کو کلی کہیں گے۔ یہ بات ذہن میں یاد رہے گی تو پھر آنے والی اقسام کلی و امثلہ پر آپ کو کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ فافہم۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول "فرض صدقہ" میں فرض کا معنیٰ "عقل کا جائز قرار دینا" ہے نہ کہ فرض کا معنیٰ "مقرر کرنا" ہے۔ کیونکہ جزئی کے صدق کو کثیرین پر مقرر کر دینا محال نہیں۔

اقول: مذکورہ بالا عبارت میں شارح نے لفظ فرض کے دو معانی کو بیان کیا ہے کہ فرض کا ایک معنیٰ "تجویز العقل" ہے اور دوسرا معنیٰ "التقدیر" ہے۔ اور پھر بیان کیا کہ جزئی کی تعریف میں موجود لفظ فرض کا معنیٰ تجویز العقل ہے۔ "التقدیر" نہیں۔ کیونکہ اگر "التقدیر" معنیٰ مراد لیا جائے تو درج ذیل اعتراض وارد ہوگا۔

اعتراض: جزئی کی تعریف صحیح نہیں کیونکہ فرض کا معنیٰ "التقدیر" ہے تو مفہوم تعریف یہ

نکتہ: یعنی معنیٰ کے بعد مقصود کا اضافہ نہیں کیا۔

بنے گا کہ ..... "اگر اُس کا صدق کثیرین پر مقرر کرنا ممتنع ہو تو جزئی ہے" حالانکہ لفظ زید کو اگر ایک جماعۃ پر نام کے طور پر مقرر کر دیا جائے تو یہ محال نہیں۔

اس اعتراض سے بچنے کیلئے شارح نے کہا کہ حرف بمعنی "نعم بذالعقل" ہے۔ لہٰذا جزئی کی تعریف کا مفہوم یہ بنے گا کہ "اگر اُس کا صدق کثیرین پر آنے کو عقل کی تجویز ممتنع کر دے تو وہ جزئی ہے"۔

لہٰذا اب اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ لفظ زید جب کسی ایک کا نام ہوگا تو عقل اس کے کثیرین پر صادق آنے کو ممتنع قرار دے گا۔ اور اگر لفظ زید جب کسی جماعۃ پر بولا جائے گا تو عقل اس کے کثیرین پر صادق آنے کو ممتنع قرار نہیں دے گا۔ لہٰذا اس صورت میں زید کُلّی کی تعریف میں داخل ہوگا کہ اس کا صدق کثیرین پر کیا جا رہا ہے۔ فافہم

کُلّی کی وجہ تسمیہ: کیونکہ یہ کسی کُل کی طرف منسوب ہے۔

جزئی کی وجہ تسمیہ: کیونکہ یہ کسی جزء کی طرف منسوب ہے۔ جیسے عطاری کسی عطار کی طرف منسوب ہے۔ اب رہی بات یہ کہ کُلّی کونسے کُل کی طرف منسوب ہے اور جزئی کونسے جزء کی طرف منسوب ہے۔

تو پہلے یہ بات یاد ہونی چاہیئے کہ جو بھی عطاری ہوتا ہے اُس کا پہلے کوئی اور نام ضرور ہوتا ہے۔ جیسے نعیم نام پہلے پھر عطار کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے نعیم عطاری۔

اسلیئے پہلے آپ کُلّی کا پہلا نام تلاش کریں اور جزئی کا بھی پہلا نام تلاش کریں۔ معلوم ہو جائے گا کہ کُلّی کا پہلا نام جزء ہے۔ کیونکہ کُلّی اپنے ماتحت افراد کا جزء ہوا کرتی ہے۔ جیسے حیوان کُلّی ہے اور یہ زید، حیوانِ ناطق کا ایک جزء ہے۔ معلوم ہوا کُلّی و جزء ایک ہی کا نام ہے۔

اسی طرح جزئی کا پہلا نام کُل ہے۔ کیونکہ یہ کئی اجزاء کا مجموعہ ہوا کرتی ہے۔ جیسے زید تو یہ ہاتھ پاؤں، آنکھیں وغیرہ کے مجموعے کا نام ہے۔ معلوم ہوا جزئی و کُل ایک ہی کا نام ہے۔

بس پہلے صرف جزء و کُل کا نام موجود تھا۔ لیکن پھر جزء کُلّی کی طرف منسوب ہوا تو کُلّی کا نام پیدا ہوا۔ اور کُل جزء کی طرف منسوب ہوا تو کُل کا دوسرا نام جزئی پیدا ہوا۔ الحاصل: کُلّی و جزئی ایک دوسرے کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے کُلّی و جزئی کہلاتی ہیں۔ (فافہم فانہ دقیق و موجود فی القطبی)

متن التہذیب: کُلّی کے افراد ممتنع ہونگے یا ممکن ہونگے اور کوئی نہیں پایا جاتا ہوگا یا صرف ایک پایا جاتا ہوگا دوسرے کا پایا جانا ممکن ہوگا یا ممتنع ہوگا یا کثیر پائے جاتے ہونگے تناہی کے ساتھ یا عدمِ تناہی کے ساتھ۔

شرح التہذیب: اسکے افراد ممتنع ہونگے جیسے شریکِ باری تعالیٰ۔ اور ماتن کے قول

اُس کے افراد ممکن ہونگے کا معنی یہ ہے کہ اُس کے افراد ممتنع نہیں ہونگے۔ لہٰذا ممکنِ خاص اور واجب الوجود دونوں شامل ہو گئے۔

2 اور اُس کا فرد نہیں پایا جاتا ہوگا جیسے عنقاء پرندہ 3 اور اُس کا دوسرا فرد ممکن ہوگا جیسے شمس۔ 4 اور اُس کا دوسرا فرد ممتنع ہوگا جیسے واجب الوجود کا مفہوم 5 اور وہ تناہی کے ساتھ ہونگے جیسے ساتوں سیارے۔ 6 اور عدمِ تناہی کے ساتھ ہونگے۔ جیسے باری تعالیٰ کی معلومات۔ اور حکماء کے مذہب پر نفسِ ناطقہ۔

آقولُ: ماتن نے مذکورہ بالا عبارت میں کُلّی کی 6 اقسام کو بیان کیا ہے اور یہ تقسیم افراد کے اعتبار سے ہے۔ شارح نے ان سب کی مثالیں دی ہیں۔

پھر شارح نے ماتن کے قول "اَوْ اَمْکَنَتْ" کی تشریح "لَمْ یَمْتَنِعْ اَفْرَادُہٗ" سے بیان کی تاکہ ماتن پر ہونے والے اعتراض کا جواب ہو جائے۔

اعتراض سے پہلے کچھ اہم باتیں: اعتراض کو سمجھنے کیلئے امکانِ عام امکانِ خاص، واجب الوجود اور ممتنع کی تعریفات مع امثلہ یاد رکھنا ضروری ہیں۔ پھر یہ تعریفات و امثلہ آنے والی فصل موجہات میں بھی ضرور استعمال ہوتی ہیں اسلیئے ان کی تشریح یہاں کر دی جاتی ہے۔ موجہات میں یہ تشریح بیان نہیں کی جائیگی۔ اُس وقت یہاں پر ملاحظہ کیا جائے۔

واجب الوجود: جس کا وجود ضروری ہو۔ عدم ضروری نہ ہو۔ جیسے باری تعالیٰ:

امکانِ خاص: جس کا وجود بھی ضروری نہ ہو اور عدم بھی ضروری نہ ہو۔

معلوم ہوا یہ دونوں آپس میں ضدین ہیں۔ امکانِ خاص کے تحت واجب الوجود نہیں آسکتا اور نہ واجب کے تحت امکانِ خاص۔

ممتنع الوجود: جس کا وجود ضروری نہ ہو۔ عدم ضروری ہو۔ جیسے شریکِ باری تعالیٰ

امکانِ عام: جس کی جانب مخالف ضروری نہ ہو۔ اس کی دو قسمیں بن جائیں گی۔

1 اگر امکانِ عام کی قید جانبِ وجود میں ہے تو اس کا عدم ضروری نہ ہوگا۔ جیسے آگ گرم ہے امکانِ عام کے ساتھ۔ تو آگ کا گرم نہ ہونا ضروری نہیں (یعنی ٹھنڈا ہونا ضروری نہیں)

2 اگر امکانِ عام کی قید جانبِ عدم میں ہے۔ تو اس کا وجود ضروری نہ ہوگا۔ یہ تعریف ممتنع الوجود کی تعریف کی پہلی شق کو شامل ہے۔ لیکن پہلی قسم کی تعریف ممتنع کو شامل نہیں۔ باقی واجب الوجود و امکانِ خاص کو شامل ہے۔ کہ تینوں میں عدم ضروری نہ ہوگا کی قید ہے۔

اب اعتراض: یہ ہے کہ ماتن کے قول "اِمْتَنَعَتْ اَفْرَادُہٗ اَوْ اَمْکَنَتْ وَلَمْ یُوْجَدْ اَوْ وُجِدَ الْوَاحِدُ فَقَطْ" میں اَمْکَنَتْ سے کونسا امکان مراد ہے۔ اگر امکانِ عام مراد ہے تو پھر اس اَمْکَنَتْ کو اِمْتَنَعَتْ کے مقابل رکھنا صحیح نہیں کیونکہ امکانِ عام کی تعریف ممتنع کو شامل ہے کہ دونوں کی تعریفات میں "وجود ضروری نہ ہوگا" کے الفاظ ہیں۔

اور اگر اَمْکَنَتْ میں امکانِ خاص مراد ہے تو پھر آگے جا کر امکان کی اقسام میں "واجب الوجود" کو شامل کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ امکانِ خاص اور واجب الوجود آپس میں ضدین

ہیں۔ لیکن ماتن نے امکان کی اقسام میں "او وُجِدَ الواحدُ فقط مَعَ امکانِ الغیر اَوْ اِمتِناعِہٖ" کے ذریعے واجب الوجود کو شامل کیا ہے۔

جواب: ماتن کے قول "اَمکَنَتْ" میں امکانِ عام کی پہلی قسم مُراد ہے جو کہ ممتنع کی ضد ہے۔ کیونکہ ممتنع میں عدم ضروری ہوتا ہے لیکن امکانِ عام کی پہلی قسم میں عدم ضروری نہیں اور یہ امکانِ عام واجب الوجود و ممکن خاص کو شامل ہو گیا کہ ان دونوں میں بھی عدم ضروری نہیں ہوتا۔

اعتراض: ماتن کے قول "اِمتَنَعَتْ اَفرادُہٗ اَو اَمکَنَتْ" سے معلوم ہو رہا ہے کہ بعد میں آنے والی اقسام کے تمام افراد ممکن ہوں گے۔ کیونکہ "اَمکَنَتْ" کا فاعل "اَفرادُہٗ" بن رہا ہے حالانکہ بعد میں آنے والی اقسام میں ایک قسم واجب الوجود ہے جس کے تمام افراد ممکن نہیں۔ بلکہ صرف ایک فرد پایا جائے گا باقی افراد ممتنع ہیں۔

جواب: یہاں "اَمکَنَتْ" سے مُراد "لَم یَمتَنِعْ اَفرادُہٗ" ہے یعنی جس کے سارے افراد ممتنع نہ ہوں۔ تو اب واجب الوجود کے بھی سارے افراد ممتنع نہیں ہوتے۔ اس لیئے یہ "اَمکَنَتْ" کے تحت شامل ہو جائے گا۔ (اگر ماتن "اَمکَنَتْ" کی جگہ "لا" کہتے تو اَولیٰ تھا کہ مفہوم لا یمتنع افرادہٗ ہو جاتا)

رہی بات یہ کہ "اَمکَنَتْ" سے "لَم یَمتَنِعْ اَفرادُہٗ" مُراد لینے پر قرینہ کیا ہے؟ تو وہ یہ ہے کہ جس کے سارے افراد ممتنع نہیں ہوتے اُس کو ممکن کہا جاتا ہے۔ تو ماتن نے بھی "اَمکَنَتْ" کہا اور یہ "اِمتَنَعَتْ اَفرادُہٗ" کے مقابل میں آیا ہے۔ اس مقابل بننے کی وجہ سے "لَم یَمتَنِعْ اَفرادُہٗ" مُراد لینا درست ہوا۔ جو "اَمکَنَتْ" کے مفہوم سے پتہ چلتا ہے کہ جو ممکن ہوتا ہے اُس کے افراد ممتنع نہیں ہوتے۔

عنقاء: کے بارے میں کئی اقوال ہیں جو تعویذ شاہمعانی میں مذکور ہیں۔ ایک یہ ہے کہ یہ وہ پرندہ ہے جس کا ایک بازو مشرق میں اور دوسرا مغرب میں ہو۔ یہ ممکن تو ہے لیکن پایا نہیں جاتا۔

کواکبِ سبع: ستاروں کی تعداد تو کروڑوں ہیں۔ لیکن یہاں 7 وہ مُراد ہیں جو سیر بھی کرتے ہیں۔ اس لیئے ان کو سیارے کہا جاتا ہے۔ 1 قمر 2 عطارد 3 زہرہ 4 شمس 5 مریخ 6 مشتری 7 زحل۔ (کما فی شرح الچغمینی و تفسیر الجلالین) سائنس میں زمانہ 8 و 9 سیارے مانتی ہے۔

متناہی: جس کو شمار کیا جا سکتا ہو۔ **غیر متناہی:** جس کو شمار نہ کیا جا سکے۔

پہلی چار قسموں کی مثالیں واحد اسم کے ساتھ شارح نے بیان کی۔ لیکن آخری دو مثالوں کو جمع کر کے ذکر کیا۔ حالانکہ واحد ذکر کرنا اَولیٰ تھا کہ یہاں کُلّی واحد کو بیان کیا جا رہا ہے۔ جس کے تحت کثیر افراد ہوں۔ تو کوکب ایسی کُلّی ہے جس کے تحت 7 افراد ہیں۔ نہ کہ کواکب ایسی کُلّی ہے جس کے افراد 7 ہوں۔ اسی طرح معلوم باری تعالیٰ اور نفس ناطقہ کہنا اَولیٰ ہے۔ نہ کہ معلومات باری تعالیٰ اور نفوس ناطقہ کہنا۔ پھر نفس ناطقہ بعض اُن حکماء کے نزدیک غیر متناہی ہے جو تناسخ کو نہیں مانتے۔ باقی جو حکماء تناسخ مانتے ہیں اور عالم کو قدیم مانتے ہیں ان کے نزدیک عالم قدیم ہونے کے باوجود نفوس ناطقہ متناہی ہوں گے۔ ہمارے نزدیک عالم قدیم نہیں تناسخ نہیں۔ غیر متناہی بھی نہیں ہے۔

29 مارچ ہفتہ قبائی مسجد نوڈیرو ضلع لاڑکانہ سندھ۔

قبائی مسجد ریوڈیرو
30 مارچ اتوار

فصلٌ فی النسب الأربع بین الکلیتین :-

متن النقذیب : دو کلیاں اگر ایک دوسرے سے کلی طور پر جدا ہوں تو متبائنان ہیں۔ ورنہ اگر دونوں طرفوں سے کلی طور پر صادق آئیں تو متساویان ہیں۔ اور ان دونوں کی نقیضین میں بھی ایسا ہوگا۔ یا پھر ایک ہی طرف سے کلی طور پر صدق ہوگا تو یہ اعم و اخص مطلقاً ہیں۔ اور ان دونوں کی نقیضوں میں اس کا اُلٹ ہوگا۔

ورنہ تو پھر اعم اخص من وجہ ہیں۔ اور ان دونوں کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہے۔ جیسا کہ متبائنین کی نقیضین میں ہے۔

شرح النقذیب : ہر دو کلیوں کے درمیان چاروں نسبتوں میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔ 1 تباین کلی 2 تساوی 3 عموم مطلق 4 عموم من وجہ۔

اور وہ اس لیے ضروری ہے کہ دونوں کلیوں میں سے کوئی ایک دوسری کلی کے افراد میں سے کسی فرد پر صادق نہیں آتی یا صادق آتی ہے۔ پہلی صورت پر یہ متبائنان ہیں۔ جیسے انسان و پتھر۔

اور دوسری صورت پر ان دونوں کے درمیان کسی بھی جانب سے اصلاً کلی طور پر صدق نہ ہوگا یا ہوگا۔ پہلی صورت پر دونوں اعم و اخص من وجہ ہیں۔ جیسے حیوان و ابیض۔

اور دوسری صورت پر یا تو دونوں طرفوں سے کلی طور پر صدق ہوگا یا صرف ایک طرف سے ہوگا۔ پہلی صورت پر دونوں متساوی ہیں۔ جیسے انسان و ناطق اور دوسری صورت پر یہ دونوں اعم و اخص مطلقاً ہیں۔ جیسے حیوان و انسان۔

آقول : دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ جن دو انسانوں کے درمیان کوئی رشتہ ہوتا ہے تو اُس رشتے کا بھی کوئی نام ہوتا ہے۔ اور اس رشتے کی وجہ سے ان دو انسانوں کو بھی کوئی لقب یا نام ملتا ہے۔ مثلاً جن دو انسانوں کے درمیان رشتۂ زوجیت ہے تو اُس میں سے ایک کا نام زوج اور دوسری کا نام زوجہ ہو جاتا ہے۔ یا ان دونوں کو زوجین کہا جاتا ہے جہاں دوستی کا رشتہ ہو وہاں انسان پر دوست کا لقب پڑتا ہے۔

اسی طرح دو کلیوں میں ہوتا ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبت تساوی ہوئی ان دونوں کلیوں کو متساویین کا لقب ملتا ہے۔ ہر ایک کو متساوی کہتے ہیں۔

اور جن کے درمیان نسبت تباین کلی ہے ان دونوں کو متبائنین کہتے ہیں ہر ایک کو مبائن یا متباین کہتے ہیں۔

جن دو کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق ہو ان دونوں کو اعم و اخص مطلقاً کہتے ہیں۔ ان میں سے ایک اعم مطلق ہوتی ہے اور دوسری اخص مطلق ہوتی ہے۔ جیسے حیوان اعم مطلق اور انسان اخص مطلق ہے

جن دو کے درمیان عموم و خصوص من وجہ ہو ان میں سے ہر ایک کو اعم و اخص من وجہ کہتے ہیں

پھر یہ نسبت والا رشتہ صرف دو کلیوں کے درمیان نہیں ہوتا بلکہ ایک کلی اور ایک جزئی کے درمیان بھی ہوتا ہے۔ اور دو جزئیوں کے درمیان بھی نسبت ہوتی ہے۔

ایک کلی و ایک جزئی کے درمیان صرف نسبت تباین ہوتی ہے یا نسبت عموم و خصوص مطلق ہوتی ہے۔

جب جزئی، کلی کے تحت داخل نہ ہوگی تو نسبت تباین ہوگی۔ جیسے زید اور پتھر کے درمیان۔

اور جب جزئی کلی کے تحت داخل ہوگی تو نسبت عموم و خصوص مطلق ہوگی۔ جیسے زید و انسان کے درمیان

باقی دو جزئیوں کے درمیان صرف نسبت تباین ہوتی ہے یا نسبت تساوی ہوتی ہے۔

جب دونوں کسی ایک پر صادق آئیں تو نسبت تساوی ہوگی۔ جیسے زید، ھذا الانسان دونوں جزئی ہیں۔ اور اس وقت ایک ہی انسان پر صادق آرہی ہونگی۔

اور جب دونوں جزئیاں الگ الگ ذات پر صادق آئیں تو تباین کی نسبت ہوگی۔ جیسے۔ زید و عمرو کے درمیان۔ (قطبی میں دو جزئیوں کے درمیان صرف تباین کی نسبت بیان کی گئی ہے)

باقی رہی بات یہ کہ: ماتن و شارح نے نسبتوں کو صرف کلیوں کے درمیان منحصر کیوں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا مقصد چاروں نسبتوں کو بیان کرنا تھا۔ اور چاروں نسبتیں صرف دو کلیوں کے درمیان متحقق ہو سکتی ہیں۔ اس لیئے کتب منطق میں اکثر صرف دو کلیوں کی نسبتوں کو بیان کیا جاتا ہے۔ (حاشیہ شاہجہانی)

شرح التہذیب: تساوی کا مرجع دو موجبہ کلیے ہیں۔ جیسے کل انسان ناطق، کل ناطق انسان۔ تباین کا مرجع دو سالبہ کلیے ہیں۔ جیسے لاشئ من الانسان بحجر لاشئ من الحجر بانسان۔ عموم و خصوص مطلق کا مرجع ایک ایسا موجبہ کلیہ جس کا موضوع اخص مطلق اور محمول اعم مطلق ہو۔ اور ایک ایسا سالبہ جزئیہ جس کا موضوع اعم مطلق اور محمول اخص مطلق ہو۔ جیسے کل انسان حیوان۔ بعض الحیوان لیس بانسان۔

عموم و خصوص من وجہ کا مرجع ایک موجبہ جزئیہ اور دو سالبہ جزئیے ہیں۔ جیسے بعض الحیوان ابیض (سفید گائے)۔ بعض الحیوان لیس بابیض (سیاہ بھینس)۔ بعض الابیض لیس بحیوان (سفید کپڑا)۔

اقول: مذکورہ بالا عبارت میں شارح نے نسبتوں کی پہچان کا طریقہ بیان کیا ہے۔ کہ جہاں پر تساوی نسبت سچی ہوگی۔ وہاں دو موجبہ کلیے ضرور سچے ہونگے۔ اور جہاں نسبت تباین ہوگی وہاں دو سالبہ کلیے ضرور سچے بن جائیں گے۔ اور جہاں عموم و خصوص مطلق ہوگی۔ وہاں موجبہ کلیہ سچا ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ جو اخص ہو اس کو موضوع بنائیں اور اعم کو محمول بنائیں۔ اور دوسرا سالبہ جزئیہ سچا ہوگا لیکن اس میں موضوع اعم ہو اور محمول اخص ہو۔ جہاں من وجہ ہے وہاں 3 حالتیں سچے بن جائیں گے) فافہم۔

نسبت تساوی ~~[illegible]~~ نقیضوں کے درمیان کون سی نسبت ہو دلیل سے بیان کریں۔

75

شرح التہذیب: ماتن کا قول "وَنقیضاھما کذالک" یعنی بیشک متساویین کی دونوں نقیضیں بھی متساوی ہوتی ہیں۔ یعنی ہر وہ شئ جس پر دونوں نقیضین میں سے کوئی ایک صادق آئے گا تو اس شئ پر دوسرے کی نقیض بھی صادق آئے گی۔

کیونکہ اگر دونوں نقیضوں میں سے ایک دوسری نقیض کے بغیر صادق آئے تو پھر دوسرے کے عین کے ساتھ ضرور صادق آئے گی۔ اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ارتفاع نقیضین محال ہے۔ یہاں پر یہ بھی ثابت ہوا کہ دوسرا عین پہلے عین کے بغیر صادق آیا کیونکہ اجتماع نقیضین محال ہے۔ لہٰذا دونوں عینوں سے تساوی مرتفع ہو گئی۔

اور یہ خلافِ مفروض ہوا۔ (کہ عینوں کے درمیان تساوی کا ثبوت مان لیا گیا تھا)

مثلاً کسی چیز پر لا انسان صادق آئے اور اس پر لا ناطق صادق نہ آیا تو اس پر ناطق ضرور صادق آئے گا۔ تو یہاں پر ناطق بغیر انسان کے صادق آیا۔ جو کہ خلافِ مفروض ہوا۔

آقول: (ناطق و انسان کے درمیان تساوی مان لی گئی ان کا نام عینین رکھ دیں۔ ان کی نقیضوں لا ناطق و لا انسان میں بھی تساوی ہوگی۔ کیونکہ اگر کسی جگہ صرف لا انسان صادق آئے اور لا ناطق صادق نہ آئے تو یہاں پر ناطق صادق آئے گا۔ اور یہاں پر انسان صادق آ نہیں سکتا۔ کیونکہ یہاں تو لا انسان صادق آ رہا ہے۔ ثابت ہوا کہ ناطق بغیر انسان کے صادق آیا تو عینین کے درمیان ہی تساوی نہ رہی۔ جو کہ خلافِ مفروض ہوا۔ اس لیئے ماننا پڑے گا کہ ان کی نقیضوں کے درمیان بھی تساوی ہوتی ہے۔ تاکہ خلافِ مفروض لازم نہ آئے۔)

شرح التہذیب: ماتن کا قول "وَنقیضاھما بالعکس" یعنی اعمّ و اخصّ مطلق کی نقیضین میں بھی اعمّ و اخصّ مطلق ہوتی ہے لیکن عینین کے الٹ میں۔ کہ اعمّ کی نقیض اخصّ ہو جاتی ہے اور اخصّ کی نقیض اعمّ ہو جاتی ہے۔ یعنی ہر وہ چیز جس پر اعمّ کی نقیض صادق آئے گی تو اس پر اخصّ کی نقیض ضرور صادق آئے گی۔

2 اور ایسا نہیں کہ ہر وہ چیز جس پر اخصّ کی نقیض صادق آئے تو اس پر اعمّ کی نقیض بھی صادق آئے۔

بہر حال پہلا دعویٰ اس لیئے ہے کہ: اگر اعمّ کی نقیض اخصّ کی نقیض کے بغیر صادق آئے تو عین اخصّ کے ساتھ ضرور صادق آئے گی۔ تو یہاں عین اخصّ عین اعمّ کے بغیر صادق آیا جو کہ خلافِ مفروض ہے۔

مثلاً کسی چیز پر اگر لا حیوان لا انسان کے بغیر صادق آئے تو اس پر لا انسان کا عین انسان ضرور صادق آئے گا۔ اور یہاں حیوان کا صدق ممتنع ہے کیونکہ اجتماع نقیضین محال ہے۔ لہٰذا انسان بغیر حیوان کے صادق آیا (جو کہ خلافِ مفروض ہے۔)

دوسرا دعویٰ اس لیئے ہے کہ: جب یہ اوپر ثابت ہو گیا کہ ہر نقیضِ اعمّ نقیضِ اخصّ ہے تو اب اگر ہر نقیضِ اخصّ نقیضِ اعمّ ہو تو دونوں نقیضیں متساوی ہو جائیں گی۔ تو پھر

عموم خصوص مطلق کی نقیضوں کے مابین کون سی نسبت ہوگی
دلیل سے وضاحت کریں۔

ان دونوں کی نقیضیں جو کہ عینین ہیں بھی متساوی ہو جائیں گے اس وجہ سے جو تساوی میں گو
حالانکہ دونوں میں اعم و اخص مطلق تھے۔ تو یہ خلافِ مفروض ہو جائے گا۔

آ قول: انسان و حیوان کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہے۔ یہ عینین ہیں۔ ان میں سے ایک
اخص ہے اور حیوان اعم ہے۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ انسان کبھی بھی حیوان کے بغیر نہیں پایا جاتا
اب ان دونوں کی نقیضیں لا انسان و لا حیوان میں بھی عموم و خصوص مطلق ہے۔ لیکن
اخص کی نقیض لا انسان اعم ہے اور اعم کی نقیض لا حیوان اخص ہے۔

پہلا دعویٰ: ہر لا حیوان لا انسان ہوگا۔ **دوسرا** دعویٰ بعض لا انسان لا حیوان نہیں
جیسے گدھا لا انسان ہے۔ اور حیوان ہے۔

پہلے دعوے کی **دلیل**: اگر ہر لا حیوان پر لا انسان صادق نہ آئے تو وہاں انسان صادق
آئے گا۔ لیکن یہاں حیوان صادق نہیں آ سکتا کہ یہاں لا حیوان صادق آ چکا ہے۔ اب یہاں
انسان بغیر حیوان کے صادق آیا جو کہ خلافِ مفروض ہے۔ کیونکہ ہم مان چکے تھے کہ انسان
کبھی بھی حیوان کے بغیر نہیں پایا جا سکتا۔

دوسرے دعوے کی **دلیل**: جب پہلا دعویٰ ثابت ہو گیا تو یہ بات یقینی ہے کہ یہاں تباین
مِن وَجہٍ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ تباین میں تو کسی بھی طرف سے صدق نہیں ہوتا۔ اور مِن وَجہٍ
میں کسی بھی جانب سے کلی طور پر صدق نہیں ہوتا۔ حالانکہ پہلے دعوے میں ایک طرف سے کلی طور
پر صدق آ چکا ہے

اسکے بعد ہم کہتے ہیں کہ اب دوسری جانب سے کلی طور پر صدق نہیں ہو سکتا کیونکہ
اگر دوسری جانب سے بھی کلی طور پر صدق ہو جائے اور ہر لا انسان لا حیوان ہو جائے تو
یہاں نقیضین میں تساوی ہو جائے گی اس وجہ سے ان کے عینین میں بھی تساوی ماننی
پڑے گی۔ کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ متساویین کی نقیضیں متساوی ہوتی ہیں۔ تو یہاں
خلافِ مفروض لازم آیا کہ عینین میں ہم عموم و خصوص مطلق مان چکے تھے۔ لہٰذا
جب تینوں نسبتیں منتفی ہو گئیں تو ثابت ہوا یہاں نقیضین میں عموم و خصوص مطلق ہوتی
ہے لیکن عینین کے عکس کے طور پر کہ اعم کی نقیض اخص اور اخص کی نقیض اعم ہو گی۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول "وَالَّا فَمِن وَجہٍ" یعنی کسی بھی ایک جانب سے یا دونوں طرفوں سے
کلی طور پر تصادق نہ ہو تو عموم و خصوص مِن وَجہٍ ہے اور اسکی نقیضین میں تباین جزئی ہے۔
ماتن کا قول "تباینِ جزئی" تباینِ جزئی کی تعریف: دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کے
بغیر فی الجملہ صادق آئے۔ پس اگر دونوں نقیضیں اکٹھے بھی صادق آ جائیں تو ان دونوں کے درمیان
عموم مِن وَجہٍ ہو گی۔ اور اگر دونوں نقیضیں کبھی بھی اکٹھے صادق نہ آئیں تو ان کے درمیان تباین
کلی ہو گی۔ تو تباینِ جزئی عموم مِن وَجہٍ کے ضمن میں بھی ثابت ہوتی ہے اور تباینِ کلی کے ضمن
میں بھی۔ جیسے حیوان اور ابیض کے درمیان مِن وَجہٍ ہے اور ان کی نقیضوں لا حیوان و

3 عموم خصوص من وجہ کی تعریف کے درمیان کون سی نسبت ہے دلیل مع امثلہ ذکر کریں۔
نیز تباین جزئی کی تعریف بیان کریں۔

لا آبیض کے درمیان بھی من وجہ ہے۔

اور کبھی من وجہ کی تقیضین میں تباین کلی ہوگی۔

جیسے حیوان اور لا انسان کے درمیان من وجہ ہے اور ان دونوں کی تقیضین لاحیوان وانسان کے درمیان تباین کلی ہے

اسی وجہ سے منطقیوں نے کہا کہ عموم و خصوص من وجہ کی تقیضین کے درمیان تباین جزئی ہوتی ہے۔ نہ تو صرف عموم من وجہ ہوگی۔ اور نہ ہی صرف تباین کلی ہوگی۔

آقول: دو عینین کے درمیان جب عموم من وجہ کی نسبت ہو تو ان کی تقیضین میں کبھی تو تباین کلی ہوتی ہے۔ اور کبھی عینین من وجہ والے ... ایسے ہوتے ہیں کہ ان کی تقیضین میں بھی من وجہ ہوتی ہے۔

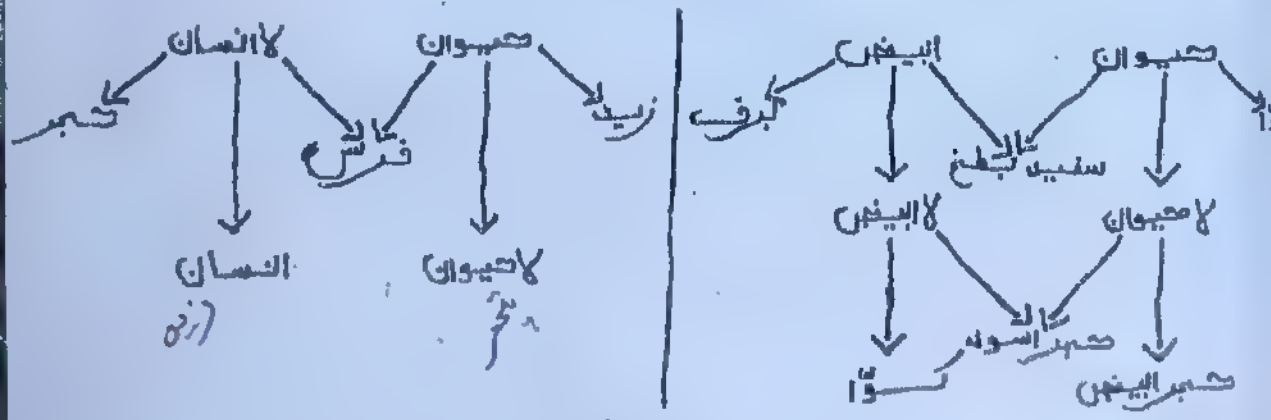
جب مناطقہ نے دیکھا کہ من وجہ کی تقیضین میں کبھی تو من وجہ اور کبھی تباین کلی ہوتی ہے۔ تو ان دونوں کے مجموعے کیلئے ایک نیا نام "تباین جزئی" وضع کیا اور اسکی تعریف بھی ایسی بیان کی جو من وجہ اور تباین کلی دونوں پر صادق آتی ہے۔ معلوم ہوا حقیقت میں تباین جزئی کوئی نئی نسبت کا نام نہیں۔

لفظاً حقیقت کے اعتبار سے تو 4 نسبتیں ہیں۔ لیکن نام کے اعتبار سے 5 نسبتیں ہوگئی ہیں۔

تباین جزئی: دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کے بغیر صادق آئے فی الجملہ طور پر۔ یعنی ہمیشہ دوسری کے بغیر صادق آئے یا بعض مرتبہ دوسری کے بغیر صادق آئے۔ تو فی الجملہ میں دونوں مفہوم شامل ہوگئے کہ جب ایک کلی دوسری کے بغیر ہمیشہ صادق آئے گی تو یہ تباین کلی کا مفہوم ہوا اور جب ایک کلی دوسری کے بغیر بعض مرتبہ صادق آئے گی تو یہ عموم من وجہ کا مفہوم ہوا۔

مثال ۱: حیوان و ابیض میں من وجہ ہے جیسا کہ اس کی مثالیں گذر چکی۔ اب لاحیوان و لا ابیض میں بھی من وجہ ہے۔

دلیل: بعض لاحیوان لا ابیض ہیں۔ بعض لاحیوان لا ابیض نہیں۔ بعض لا ابیض لاحیوان نہیں
(کالا پتھر) (سفید پتھر) (کالا کوا)



30 مارچ انوار قبائی مسجد نوڈیرو ضلع لاڑکانہ سندھ

مثال نمبر 2: حیوان و لا انسان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ ہے۔

دلیل: بعض حیوان لا انسان ہیں (فرس)۔ بعض حیوان لا انسان نہیں (زید)۔ بعض لا انسان لا حیوان نہیں (پتھر)۔

ان کی نقیضین کے درمیان تباین کلی ہے کہ لا حیوان و انسان کسی بھی جگہ پر اکٹھے نہیں ہو سکتے) فافہم۔

شرح النقوبب: ماتن کا قول "کالمتباینین" یعنی جیسا کہ اعم و اخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی تھی ایسی طرح متباینین کی نقیضین کے درمیان بھی تباین جزئی ہے۔

دلیل: کیونکہ جب دونوں عینین میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آتا ہے تو نقیضین میں سے ہر ایک دوسرے کے عین کے ساتھ صادق آئے گا۔ تو لہٰذا دونوں نقیضین میں سے ہر ایک دوسری نقیض کے بغیر فی الجملہ صادق آئے گی۔ اور یہ تباین جزئی ہے پھر بیشک یہ تباین جزئی، تباین کلی کے ضمن میں ثابت ہوگی۔ جیسے موجود و معدوم۔ تو ان دونوں کی نقیضوں لا موجود و لا معدوم کے درمیان بھی تباین کلی ہے۔

اور کبھی تباین جزئی عموم من وجہ کے ضمن میں ثابت ہوگی۔ جیسے انسان و حجر تو ان دونوں کی نقیضین لا انسان و لا حجر کے درمیان عموم من وجہ ہے۔ اسی وجہ سے منطقیوں نے کہا کہ متباینین کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہے تاکہ سب مثالوں میں صحیح ہو۔ ھذا۔ تو تو اس کو لے فخذ ھذا۔

آقول: جب دو عین موجود و معدوم یا حجر و انسان میں تباین کلی کی نسبت ہوئی تو یقیناً ہر عین دوسرے کی نقیض پر ضرور صادق آئے گا۔ تو پتہ چلا ہر نقیض دوسرے کے عین پر ضرور صادق آئے گی۔ اب دو صورتیں ہیں۔ کہ اگر دونوں عینوں نے دنیا یا نفس الامر میں کوئی فرد چھوڑا ہی نہ تھا تو اس وقت ان کی نقیضوں کیلئے کوئی ایسا فرد نہیں بچے گا جس پر یہ دونوں نقیضیں اکٹھے صادق آسکیں اس لئے نقیضین کے درمیان بھی تباین کلی ہو جائے گی۔

اور اگر دونوں عینوں نے دنیا میں کچھ افراد چھوڑ دیئے تھے تو ان افراد پر دونوں نقیضیں اکٹھے صادق آئیں گی اور یہاں نقیضین میں عموم من وجہ پیدا ہو جائے گی۔

مثلاً 1 موجود و معدوم ایسے عین ہیں جنہوں نے کوئی فرد دنیا میں یا نفس الامر میں نہیں چھوڑا۔ بلکہ موجود نے دنیا میں پائے جانے والی ساری اشیاء کو لے لیا ہے۔ اور معدوم نے نفس الامر میں افراد کو لے لیا ہے۔ لہٰذا ان کی نقیضین لا موجود و لا معدوم ہے۔ لا موجود نے معدوم کے سارے افراد کو لیا۔ اور لا معدوم نے موجود کے سارے افراد کو لیا۔ تو کسی بھی فرد پر دونوں اکٹھے صادق نہیں آسکے۔ تو یہ تباین کلی ہوئی۔

2 حجر و انسان ایسے عین ہیں جنہوں نے بعض افراد مثلاً شجر کو چھوڑ دیا۔ اب لا حجر و لا انسان۔ شجر میں جمع ہو جائیں گے۔ پھر لا حجر کے تحت عین آخر انسان ہے اور لا انسان کے تحت عین اول حجر ہے۔ تو کل 3 مادے ہوئے ایک ایک میں جدا ہیں اور تیسرے مادے میں جمع ہیں۔ تو یہ عموم و خصوص من وجہ ہوئی۔

الحاصل: جب دونوں عینوں کے درمیان سارے افراد تقسیم ہو گئے تو نقیضین میں بھی سارے افراد تقسیم ہو جائیں گے۔ کیونکہ پہلی نقیض دوسرے عین کے سارے افراد پر صادق آئے گی اور دوسری نقیض پہلے عین کے سارے افراد پر صادق آئے گی۔ اجتماع کیلئے کوئی مادہ نہیں ملے گا۔

اور جب دونوں عینوں کے درمیان سارے افراد تقسیم نہیں ہوئے ہونگے تو نقیضین میں بھی سارے افراد تقسیم نہیں ہونگے۔ بلکہ یہاں بھی پہلی نقیض دوسرے عین کے افراد پر صادق آئے گی اور دوسری نقیض پہلے عین کے افراد پر صادق آئے گی۔ باقی کچھ افراد ایسے ہونگے جن پر دونوں صادق آجائیں گی۔ فافہم۔

فائدہ: ماتن نے سعدیہ علی الرسالۃ الشمسیہ میں دلیل کو اس طرح بیان کیا ہے کہ: متباینین کی نقیضوں میں تساوی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر تساوی ہو تو عینین میں تساوی ماننی پڑے گی جو کہ خلافِ مفروض ہے۔ اسی طرح متباینین کی نقیضین کے درمیان عموم خصوص مطلق بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر عموم خصوص مطلق ہو تو عینین میں بھی عموم مطلق ماننی پڑے گی جو کہ خلافِ مفروض ہوا۔ لہٰذا متباینین کی نقیضین کے درمیان تباین کلی یا عموم من وجہ ہوگی۔ اور یہاں دونوں کا مجموعہ تباین جزئی ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا متباینین کی نقیضین میں تباین جزئی ہے۔

شرح التہذیب: اور تو یہ بھی جان لے کہ مصنف نے متباینین کی نقیضین کے ذکر کو دو وجہوں کی بناء پر مؤخر کیا۔

اول: اختصار کا قصد کرتے ہوئے اس کو اعم و اخص من وجہ کی نقیض پر قیاس کروا دیا۔

ثانی: بیشک تباین جزئی کا تصور (اس حیثیت سے کہ ایسا ہے دونوں فردوں کی خصوصیت سے خالی ہو) موقوف ہے اپنے دونوں فردوں کے تصور پر جو کہ عموم من وجہ و تباین کلی ہیں۔ تو اس کے دونوں فردوں کے ذکر سے پہلے اس تباین جزئی کے ذکر کو بیان کرنا چاہئے تھا۔

اقول: ماتن نے سب سے پہلے تباین کلی کو ذکر کیا لیکن اس کی نقیضین میں کیا نسبت ہے اس کو ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ اس وقت تک تباین جزئی کے دوسرے فرد عموم من وجہ کا ذکر نہیں ہوا تھا۔ پھر عموم من وجہ کے ذکر کے بعد تباین جزئی کو ذکر کیا۔ تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو۔

س ۲ اعلم ان المصنف اخر ذکر نقیضیہ لما حذرت

متن التہذیب: اور کبھی اَخَصّ مِنَ الشَّیْءِ کو جزئی کہا جاتا ہے اور یہ اعمّ ہے۔

شرح التہذیب: یعنی بیشک جزئی کا لفظ جیسا کہ بولا جاتا ہے اُس مفہوم پر جس کے صدق کو عقل کثیرین پر جائز قرار دینے کو ممتنع کہتی ہے۔ اسی طرح جزئی کا لفظ بولا جاتا ہے اُس پر جو کسی شئ کے مقابلے میں اخصّ ہو۔

تو پہلی صورت پر لفظ جزئی کو قیدِ حقیقی کے ساتھ مُقَیَّدْ کیا جاتا ہے۔

اور دوسری صورت پر قیدِ اضافی کے ساتھ مقیّد کیا جائے گا۔

اور جزئی دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے اُس جزئی سے اعمّ ہے جو پہلے معنیٰ کے ساتھ ہے۔ کیونکہ ہر جزئی حقیقی کسی مفہومِ عام کے تحت داخل ہوگی۔ اور کم از کم مفہوم یا شئ یا امر کے تحت داخل ہوگی۔ لیکن اسکا الٹ نہیں۔ کیونکہ جزئی اضافی کبھی کُلّی ہوتی ہے جیسے انسان حیوان کے مقابلے میں جزئی اضافی ہے۔

اور تمہارے لیئے یہ بھی جائز ہے کہ تو ماتن کے قول وَھُوَ اعمّ کو ایک سوالِ مقدّر کے جواب پر محمول کر دے۔

گویا کہ کسی کہنے والے نے کہا کہ "اخصّ اس بناء پر جو پہلے جان لیا گیا ایسی کُلّی تھا جس پر دوسری کُلّی کُلِّیَۃً صادق آئے اور یہ دوسری کُلّی پر اس طرح کُلِّیَۃً صادق نہ آئے حالانکہ جزئی اضافی کو لازم نہیں کہ وہ کُلّی ہو۔ بلکہ کبھی جزئی حقیقی بھی ہوتی ہے تو جزئی اضافی کی اس معنیٰ والے الاخصّ کے ذریعے تفسیر کرنا۔ اخصّ کے ذریعے تفسیر کرنا تو ماتن نے اپنے قول وَھُوَ اعمّ سے جواب دیا کہ جو اخصّ یہاں پر مذکور ہے وہ پہلے والے معلوم شدہ اخصّ سے اعمّ ہے۔

اور اس جملے سے یہ بھی جان لیا گیا کہ جزئی اس معنیٰ پر جزئی حقیقی سے زیادہ اعمّ ہے۔ تو نسبۃ کے بیان کو التزامی طور پر جان لیا گیا۔

اور یہ ہمارے بعض مشائخ کے فوائد میں سے ایک فائدہ ہے۔ اللہ ان کے مزار کو سیراب کر دے۔

اَقُوْلُ: پہلے جزئی حقیقی کی تعریف کی گئی تھی اور اب جزئی اضافی کی تعریف ذکر کی گئی ہے۔ کہ جزئی اضافی اُس کو کہتے ہیں۔ جو کسی کے مقابلے میں اخصّ ہو جائے۔ لہٰذا زید، انسان، حیوان، جسمِ نامی، جسمِ مطلق۔ سب جزئی اضافی ہیں کہ یہ سب جوہر کے مقابلے میں اخصّ ہیں۔ لیکن جزئی حقیقی صرف زید ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جزئی اضافی اعمّ ہے کہ اس کے افراد زیادہ ہیں اور جزئی حقیقی اخصّ ہے۔ تو ماتن نے اسی بات کو بیان کرنے کیلیئے فرمایا کہ وَھُوَ اعمّ کہ یہ اعمّ ہے۔ شارح نے بیان کیا کہ ہو سکتا ہے ماتن نے وَھُوَ اعمّ کہہ کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہو۔

اعتراض: جزئی اضافی کی تعریف میں الاخصّ کا لفظ ہے اور شیخوں کے بیان میں اخصّ کُلّی پر بولا گیا تھا۔ معلوم ہوا کہ جزئی اضافی اسی کُلّی ہوگی جو کسی کے مقابلے میں

اخفّ ہوگی۔ حالانکہ جزئی اضافی کیلئے کُلّی ہونا لازم نہیں کیونکہ جزئی حقیقی بھی جزئی اضافی کہلاتی ہے۔ تو ثابت ہوا ماتن نے جزئی اضافی کی تعریف میں جزئی اضافی کے بعض مخصوص افراد کی تعریف بیان کی ہے۔ جو کہ صحیح نہیں۔ جیسا کہ حیوان کی تعریف میں انسان کو بیان کیا جائے تو یہ حیوان کے بعض افراد کی تعریف ہو جائے گی۔ اس کو تعریف بالاخفّ کہتے ہیں۔ جو کہ صحیح نہیں۔

جواب: ماتن نے وَھُوَ اعمّ کہہ کر اس اعتراض کا جواب دیا کہ "یہاں والا لفظ اخفّ پہلے والے لفظ اخفّ سے اعمّ ہے"۔ لہٰذا یہاں والے اخفّ میں جزئی حقیقی بھی شامل ہو جائے گی۔

پس ماتن کے قول "وَھُوَ اَعَمُّ" میں ھُوَ کا مرجع اگر جزئی ہے تو نسبت کا بیان ہوگا کہ یہ جزئی پہلی والی جزئی سے اعمّ ہے۔

اور اگر ماتن کے قول "وَھُوَ اَعَمُّ" میں ھُوَ کا مرجع اگر لفظ اخفّ کو بنایا جائے تو یہ اعتراض کا جواب ہوگا کہ یہ اخفّ پہلے والے اخفّ سے اعمّ ہے۔

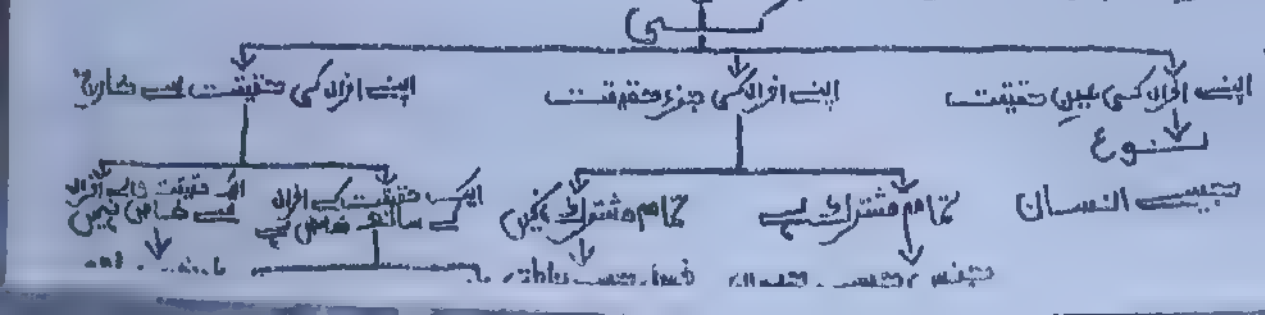
یہ کوئی نئی بات نہیں بلکہ ہمارے مشائخ کئی مرتبہ ایسی عبارت ذکر کرتے ہیں جن سے دو یا 3 فائدے حاصل ہو جاتے ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ فائدے حاصل ہو جاتے ہیں۔

شارح کی عبارت: وَاَقَلُّہٗ الْمَفْھُوْمُ وَالشَّیْءُ وَالْاَمْرُ۔ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: کوئی جزئی حقیقی ایسی پائی جا سکتی ہے جو کسی کُلّی کے تحت نہ ہو۔ اس لیئے جزئی حقیقی و اضافی کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہو جائیگی۔ لہٰذا جزئی اضافی کو مطلقاً اعمّ کہنا صحیح نہیں۔

جواب: جو بھی جزئی حقیقی ہوگی وہ کسی کُلّی کے تحت نہ بھی ہو تو وہ کم از کم المفہوم (ما حصل فی الذہن) کے مقابلے میں اخفّ ہوگی۔ اس لیئے جزئی اضافی کی تعریف میں داخل ہو جائے گی۔ یا پھر کم از کم شیء (ما یوجد فی الخارج) کے مقابلے میں اخفّ ہوگی یا الامر (ما لا وجود لہ الا فی تعقل المعتبر) کے مقابلے میں اخفّ ہوگی۔ تو بھی جزئی اضافی بن جائے گی۔ (التعریفات للجرجانی)

فائدہ: معلوم ہوا ماتن و شارح کے نزدیک جزئی حقیقی و اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ اسی طرح نہایۃ المنطق و مرقاۃ میں ہے۔ لیکن التشریح المنیب و حاشیہ میں کلّی میں کہا گیا ہے۔ کہ اسم جلالۃ اللہ ایسی جزئی حقیقی ہے جو جزئی اضافی نہیں اس لیئے نسبت عموم خصوص من وجہ ہو جائیگی۔



متن التہذیب: کلیات پانچ ہیں:

شرح التہذیب: وہ کلیات جن کے افراد نفس الامر (حقیقت) کے اعتبار سے ذہن میں یا خارج میں ہوں، پانچ قسموں میں منحصر ہیں۔ اور بہرحال باقی وہ کلیاتِ فرضیہ جن کا مصداق نہ خارج میں ہے اور نہ ذہن میں ہو تو ان کلیات سے بحث کرنے میں عزمِ مفیدہ کا کوئی تعلق نہیں

پھر کلی کو جب منسوب کیا جائے اس کے ان افراد کی طرف جو نفس الامر (حقیقت) میں ثابت شدہ ہیں۔ اب اگر کلی ان افراد کی عینِ حقیقت ہے تو یہ نوع ہے۔ یا ان افراد کی حقیقت کا جزء ہے تو پھر اگر کلی ان افراد میں سے بعض اور دوسرے بعض افراد کے درمیان تمامِ مشترک ہے تو جنس ہے ورنہ وہ کلی فصل ہے۔ ان تینوں کو ذاتی کہا جاتا ہے۔

یا پھر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہے تو اس کو عرضی کہا جاتا ہے پھر یہ کلی عرضی ایک ہی حقیقت والے افراد کے ساتھ خاص ہے یا نہیں۔ پہلی کو خاصہ اور دوسری کو عرضِ عام کہتے ہیں۔

تو یہ کلیات کو پانچ میں منحصر کرنے کی دلیل ہے۔

اقول: نہایۃ المنطق ص ۸۴ کے حوالے سے نفس الامر (یعنی حقیقت)، ذہن، خارج یعنی دنیا کی تفصیل گذر چکی۔ یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ: بعض کلیات ایسی ہوتی ہیں جن کا وجود صرف **فرضی** ہوتا ہے لیکن ان کا کوئی فرد حقیقت کے اعتبار سے ذہن میں یا خارج میں نہیں پایا جاتا جیسے لاشیء، یا لاممکن وغیرہا کلی کا کوئی فرد ذہن میں حقیقتاً نہیں صرف فرض کرکے ذہن میں فرد کو لایا جاتا ہے۔

تو ایسی کلیاتِ فرضیہ کو آنے والی ۵ اقسام میں تقسیم نہیں کیا جا رہا ہے۔ کیونکہ ان سے بحث کرنے میں کوئی مفیدہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ بلکہ ان کو آنے والی اقسام میں تقسیم ہی نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جنس و نوع وغیرہ کا وجود ذہن میں ہوتا ہے۔ اور ان کلیاتِ فرضیہ کا وجود حقیقتاً ذہن میں نہیں۔ فافہم واحفظ۔ (کما فی حاشیۂ شاہجہانی)

تقسیم کی دلیل: کلی اپنے افراد کی عینِ حقیقت ہے یا جزءِ حقیقت ہے یا خارج حقیقت ہے پہلی پر وہ نوع ہے۔ دوسری صورت پر وہ تمامِ مشترک ہے تو جنس ورنہ فصل ہے۔ اور تیسری صورت پر اگر ایک ہی حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہے تو خاصہ ہے ورنہ عرضِ عام ہے۔ پہلی تین کو کلی ذاتی اور آخری دو کو کلی عرضی کہتے ہیں۔

مثالیں مع التشریح: 1 انسان (یعنی حیوانِ ناطق) نوع ہے کیونکہ یہ اپنے افراد زید وغیرہ کی مکمل حقیقت ہے۔

2 حیوان (یعنی جسم، نامی، حساس، متحرک بالارادہ) جنس ہے کیونکہ یہ اپنے افراد زید، حمار وغیرہ کی حقیقت کا جزء ہے۔ اور تمامِ مشترک ہے۔ حمار کی حقیقت حیوانِ ناطق ہے

تمامِ مشترک: دو ماہیتوں کا تمامِ مشترک وہ جزء ہے جس کے علاوہ کوئی جزء ان دونوں ماہیتوں میں مشترک نہ ہو۔ لہٰذا اگر دو ماہیتوں کے درمیان صرف ایک جزء مشترک ہو تو وہ جزء

ان دونوں کا تمام مشترک ہے۔ جیسے روح و حجر کے درمیان صرف جوہر ہی جزء مشترک ہے لہٰذا ان کا تمام مشترک جوہر ہی ہوگا۔

اور اگر دو ماہیتوں کے درمیان کئی اجزاء مشترک ہوں تو جو جزء باقی اجزاء کا مجموعہ ہوگا وہ تمام مشترک ہوگا۔ جیسے انسان و فرس کے درمیان جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ، حیوانیت۔ اجزاء مشترکہ ہیں۔ لیکن حیوان ہونا ایک ایسا جزء ہے جو باقی تمام اجزاء کا مجموعہ ہے۔ اس لیئے اب تمام مشترک حیوان ہوگا

اسی طرح جسم مطلق اور جسم نامی بھی بعض ماہیتوں کے تمام مشترک بن جاتے ہیں۔ اس لیئے یہ بھی جنس ہیں۔ جسم مطلق تو حجر و قلم کے درمیان تمام مشترک ہے۔ اور جسم نامی مثلاً کیلے کے درخت و آم کے درخت کے درمیان تمام مشترک ہے۔ (التشریح المنیب، حاشیہ شاہجہانی، القطبی)

3 ناطق ہونا (المعنی ماہی الضمیر کو بیان کرنے والا) فصل ہے۔ کیونکہ یہ اپنے افراد زید وغیرہ کی حقیقت کا جزء ہے۔ اور تمام مشترک نہیں۔ بلکہ یہ تو مشترک (بین الحقائق المختلفۃ) بھی نہیں بعض مشترک تو ہوتے ہیں لیکن تمام مشترک نہیں بنتے تو وہ بھی فصل کہلاتے ہیں۔ جیسے حساس ہونا۔ انسان و فرس کے درمیان مشترک ہے لیکن تمام مشترک نہیں۔ اسی لیئے فصل ہے اسی طرح متحرک بالارادہ ہونا، نامی ہونا بھی فصل ہیں۔ کہ یہ مشترک ہیں لیکن تمام مشترک نہیں

یاد رہے کہ ناطق کا ایک معنی مدرک کلیات بھی ہے۔ اور بعض کے نزدیک ناطق کا معنی صاحب مبدأ نطق و ادراک ہے۔ اور بعض نے المتکلم بالحروف و الصوت بیان کیا ہے (حاشیہ شاہجہانی ص 70) (بنواس ص 27 مکتبہ حقانیہ)

4 کاتب ہونا خاصہ ہے۔ کیونکہ یہ افراد زید وغیرہ کی حقیقت سے خارج ہے اور انسان کی حقیقت کے ساتھ خاص ہے۔

5 ماشی ہونا عرضی عام ہے۔ کیونکہ یہ افراد زید و عمار کی حقیقت سے خارج ہے اور یہ کئی حقیقتوں والے افراد میں پایا جاتا ہے۔

سوال: ناطق ہونا، انسان کی فصل کیسے ہو سکتا ہے؟ جبکہ نطقیت تو رب عزوجل و ملائکہ و جن میں بھی ہے۔ اسی طرح کاتب ہونا انسان کیلیئے خاصہ کیسے ہو سکتا ہے؟ جبکہ یہ تو ملائکہ و جن میں بھی موجود ہے۔

جواب: مناطقہ صرف اجسام مادیہ (جو اجسام جگہ گھیر سکیں) سے بحث کرتے ہیں۔ اللہ عزوجل تو جسم سے پاک ہے۔ ملائکہ اجسام لطیفہ ہیں۔ یا عقول ہیں جو مجرد عن المادہ ہوتے ہیں۔ اور جن کا وجود ان کے نزدیک نہیں یا جن ان کے نزدیک ارواح خبیثہ ہیں جو مجرد عن المادہ ہیں۔ اس لیئے ان سے بحث نہیں۔ تو جن سے بحث کرتے ہیں ان کے اعتبار سے دیکھا جائے تو ناطق انسان کی فصل ہو جائے گا اور کاتب ہونا خاصہ ہو جائے گا۔ اب اگر سوال ہو کہ پھر ناطق یا کاتب کیسے ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ناطق بالقوۃ اور کاتب بالقوۃ ہوتا ہے۔

(کمافی بنواس علی شرح العقائد ص 27 مکتبہ حقانیہ)

متن النفذیب: پہلی کُلّی جنس ہے۔ اور یہ کثیر مختلف بالحقائق پر ماھو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔ پس اگر یہ کُلّی ماہیت اور اسکے بعض مشارکات کے جواب میں بھی آئے اور یہ ہی کُلّی ماہیت اور اسکے تمام مشارکات کے جواب میں آجائے تو یہ جنس قریب ہے جیسے حیوان ورنہ وہ بعید ہے جیسے جسم نامی۔

شرح النفذیب: ماتن کا قول "المقول" بمعنی محمول ہے۔ تم جان لو کہ "ماھو" مُکمل حقیقۃ جاننے کے بارے میں سوال ہوتا ہے۔

پس اگر سوال میں ایک ہی چیز کے **ذکر پر** اکتفاء ہو تو سوال ایسی تمام ماہیۃ کے بارے میں ہوگا جو اُسی ایک چیز کے ساتھ خاص ہو۔

اب اگر مذکور چیز شخصی و جزئی ہے تو جواب میں نوع واقع ہوگی اور اگر مذکور چیز حقیقۃ کُلّیہ ہے تو جواب میں حدّ تام واقع ہوگی۔

اور اگر سوال میں کئی اُمور کو جمع کیا گیا ہے تو سوال ایسی تمام حقیقۃ و ماہیۃ کے بارے میں ہوگا جو اُن اُمور کے درمیان مشترک ہو۔

پھر اگر وہ اُمور متفق بالحقائق ہیں تو سوال ایسی تمام ماہیۃ کے بارے میں ہوگا جو اُن اُمور میں متفق و متحد ہو۔ لہٰذا یہاں بھی جواب میں نوع واقع ہوگی

اور اگر وہ اُمور مختلف بالحقائق ہیں تو سوال ایسی تمام حقیقۃ کے بارے میں ہوگا جو ان حقائق مختلفہ کے درمیان مشترک ہو۔ اور تحقیق تو نے جان لیا تھا کہ جو تمام ذاتی حقائق مختلفہ کے درمیان مشترک ہوتا ہے وہ جنس ہے۔ اس لیئے اب جواب میں جنس واقع ہوگی۔

پھر جنس کیلیئے ضروری ہے کہ وہ جنس ماہیت اور بعض ان مختلف الحقائق کے بارے میں جواب کے طور پر واقع ہو جو اُس جنس میں اُسی ماہیت کے مشارک ہیں۔

پس اگر اس کے ساتھ وہ جنس ماہیت اور ہر اُس ماہیات مختلفہ کے بارے میں جواب میں واقع ہو جو اُس جنس میں اُسی ماہیۃ کے مشارک ہیں تو جنس قریب ہے۔ جیسے حیوان اس حیثیت سے کہ یہ انسان اور ہر اُس ماہیۃ کے سوال کے جواب میں واقع ہوتا ہے جو ماہیۃ حیوانیہ میں انسان کے مشارک ہیں۔

اور اگر وہ جنس ماہیۃ اور ہر اُس ماہیۃ کے بارے میں جواب کے طور پر واقع نہ ہو جو اُس جنس میں اُس ماہیۃ کے مشارک ہیں۔ تو یہ جنس بعید ہے۔

مثلاً جسم اس حیثیت سے کہ یہ انسان و شجر کے بارے میں سوال کا جواب واقع ہوتا ہے۔ اور انسان و شجر و فرس کے سوال کے جواب میں واقع نہیں ہوتا۔

اقول: شارح نے سب سے پہلے ماتن کے لفظ "المقول" کا معنی بیان کیا کہ اس سے مُراد محمول ہوتا ہے۔ کیونکہ جنس اپنے افراد کیلیئے محمول بن کر واقع ہوتی ہے جیسے، زیدٌ حیوانٌ، الفرسُ حیوانٌ، الحمارُ حیوانٌ۔ ان میں حیوان محمول ہے اور اسکے افراد

زید، الفرس، الحمار ہو مثلاً ہیں۔

اسکے بعد شارح نے منطقیوں کی اصطلاح "ماھو" کے بارے میں بیان کیا۔

اس کی تشریح اس طرح ہوگی: کہ

منطقیوں نے اصطلاح بنالی ہے کہ 1 جب وہ کسی ایک چیز کے بارے میں "ماھو" کے ذریعے سوال کرتے ہیں تو اُس وقت وہ اُس چیز کی تمامِ ماھیۃ، عینِ حقیقۃ، مکمل حقیقت کی طلب کرتے ہیں۔

2 اور جب وہ کئی اشیاء کے بارے میں "ماھو" کے ذریعے سوال کرتے ہیں تو اُس وقت وہ اُن اشیاء کی ایسی ذاتی ماھیۃ طلب کرتے ہیں جو اُن ہی اشیاء میں مشترک ہو۔

پھر ان دونوں صورتوں میں سے ہر ایک کی 2 صورتیں ہیں تو کل 4 صورتیں بن جائیں گی۔ علی الترتیب درج ذیل ہیں۔

① جب ماھو کے ذریعے کسی ایک جزئی کے بارے میں سوال کیا ہے تو جواب میں نوع کو ذکر کیا جائے گا۔ کیونکہ کسی بھی جزئی کی مکمل حقیقت نوع ہی ہوا کرتی ہے۔

مثلاً: ماھو زید؟ جواب انسان۔ ماھو ھذا الشئ؟ جواب کتاب وغیرہ

یقیناً زید کی مکمل حقیقت حیوانِ ناطق ہے۔ اور انسان کا معنیٰ بھی حیوانِ ناطق۔ اس لیئے زید کی مکمل حقیقت بتانے کیلیئے انسان کہنا صحیح ہوا۔

② جب ماھو کے ذریعے کسی ایک کُلّی کے بارے میں سوال کیا ہے تو جواب میں اُس کُلّی کی حدِّ تام کو بیان کیا جائے گا۔ کیونکہ کسی بھی کُلّی کی مکمل حقیقت حدِّ تام سے ہی واضح ہوجاتی ہے۔

مثلاً: الانسانُ ماھو؟ جواب حیوانِ ناطق۔ الفرسُ ماھو؟ جواب حیوانِ صاھل

حدِّ تام کی بحث کسی بھی منطق کی کتاب میں دیکھیں یا عنقریب اس کا جی میں بھی ذکر ہوگا۔

③ جب ماھو کے ذریعے کئی اشیاءِ متفقۃ الحقائق کے بارے میں سوال کیا ہے تو جواب میں ان کی نوع کو ذکر کیا جائے گا۔ کیونکہ کئی اشیاءِ متفقۃ الحقائق کے درمیان جو کُلّی ذاتی مشترک ہوتی ہے وہ نوع ہی ہوتی ہے۔

مثلاً: زید و بکر و عمرو ماھم؟ جواب الانسانُ

④ جب ماھو کے ذریعے کئی اشیاءِ مختلفۃ الحقائق کے بارے میں سوال کیا ہو تو جواب میں ان کی جنس کو ذکر کیا جائے گا۔ کیونکہ جنس ہی مختلفۃ الحقائق اشیاء کے درمیان مشترک ہوتی ہے۔

مثلاً: زید و فرس و حمار ما ھم؟ جواب حیوان۔

زید و فرس و شجر ما ھم؟ جواب جسمِ نامی

زید و فرس و حجر ما ھم؟ جواب جسمِ مطلق

اسکے بعد شارح و ماتن نے جنس کی دو قسموں کو بیان کیا ہے۔ 1 جنس قریب 2 جنس بعید

خلاصہ: ماھو کے جواب میں صرف نوع یا جنس واقع ہوتی ہے۔ فاحفظ للبحث الآتی۔

جنسِ قریب: ایسی جنس کہ اسکے تحت پائی جانی والی تمام ماہیاتِ مختلفہ کے بارے میں ماھُو کے ذریعے سوال کیا جائے یا
اسکے تحت پائی جانی والی تمام ماہیاتِ مختلفہ میں سے بعض کے بارے میں ماھُو کے ذریعے سوال کیا جائے
تو جواب میں دونوں صورتوں میں وہی جنس آئے۔

مثلاً: حیوان جنس کے تحت ماہیاتِ مختلفہ انسان، فرس، بقر، غنم وغیرہ ہیں۔ اب ان میں سے دو کے بارے میں پوچھو یا 3 کے بارے میں یا سب کے بارے میں ماھُو کے ذریعے پوچھو تو ہر صورت میں جواب کے طور پر حیوان آئے گا۔ اس لیئے معلوم ہوا کہ حیوان اپنے افراد کیلیئے جنسِ قریب ہے۔

جنسِ بعید: ایسی جنس کہ اسکے تحت پائی جانی والی تمام ماہیاتِ مختلفہ کے بارے میں ماھُو کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں یہ جنس آئے
لیکن جب اسکے بعض ماہیاتِ مختلفہ کے بارے میں ماھُو کے ذریعے سوال کیا جائے تو کبھی وہی جنس آئے اور کبھی وہ جنس نہ آئے بلکہ کوئی اور جنس آئے۔
تو ایسی جنس کو جنسِ بعید کہتے ہیں۔

مثلاً: جنسِ جسمِ مطلق کے تحت ماہیاتِ مختلفہ انسان، فرس، شجر، حجر وغیرہ ہیں اب ان سب کے بارے میں ماھُو کے ذریعے سوال کیا جائے تو جسمِ مطلق آئے گا۔ لیکن اگر انسان و شجر کے بارے میں ماھُو کے ذریعے سوال کیا جائے تو جسمِ مطلق نہیں آئے گا بلکہ جسمِ نامی آئے گا۔ اور اگر حجر و انسان کے بارے میں سوال ہو تو جسمِ مطلق آئے گا معلوم ہوا جسمِ مطلق کبھی جواب میں واقع ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ اس لیئے جسمِ مطلق جنسِ بعید ہوا۔

اہم نوٹ: مذکورہ تعریفات سمجھانے کیلیئے لکھی ہیں لیکن ان میں تسامح ہے۔ اسلیئے مطلع حقائق شرح التہذیب والی تعریفات رکھیں۔ جو کہ درج ذیل بھی ہیں۔

جنسِ قریب: جو ماہیت اور اسکے تمام مشارکات یا بعض مشارکات فی ذالک الجنس کو ملا کر ماھُو کے ذریعے سوال کرنے پر ہمیشہ جواب میں آئے۔ جیسے ماہیتِ انسان کیلیئے حیوان جنسِ قریب ہے۔ ماہیتِ شجر کیلیئے جسمِ نامی، ماہیتِ حجر کیلیئے جسمِ مطلق جنسِ قریب ہیں۔

جنسِ بعید: جو ماہیت اور اسکے تمام مشارکات فی ذالک الجنس کو ملا کر ماھُو کے ذریعے سوال کرنے پر ہمیشہ جواب میں آئے لیکن ماہیت اور اسکے بعض مشارکات فی ذالک الجنس کو ملا کر ماھُو کے ذریعے سوال کرنے پر ہمیشہ جواب میں نہ آئے بلکہ کبھی جواب میں آئے اور کبھی نہ آئے۔ جیسے ماہیتِ انسان کیلیئے جسمِ نامی، جسمِ مطلق، جوہر وغیرہ جنسِ بعید ہیں۔ ماہیتِ شجر کیلیئے جسمِ مطلق، ماہیتِ حجر کیلیئے جوہر جنسِ بعید ہے۔

(فافھم وتأمل ولا تنظر الی التشریح المنیب
او کما فی الصفحۃ الآتیۃ)

یکم اپریل 2017 بروز منگل رات 11:30 سکھر کنز الایمان۔

متن التہذیب: دوسری کلی نوع ہے۔ اور یہ کثیر متفق بالحقائق پر بولی جاتی ہے۔

آقول: شارح نے "ما ھو" کی بحث میں نوع کی تشریح کر دی اس لیے ماتن کی اس عبارۃ کی تشریح بیان نہیں کی۔ یہاں پر میرا ارادہ ہے کہ کثیر مثالیں دے کر جنس و نوع کی معرفت میں اضافہ کر دیا جائے۔ اور جنس قریب و بعید سمجھائی جائے۔

انواع کی مثالیں 1 انسان کیونکہ اسکے تحت جتنے افراد ہیں ان کے نام تو مختلف ہیں لیکن سب کی حقیقت ایک ہی ہے کہ سب حیوانِ ناطق ہیں۔

2 فرس۔ اسکے تحت جتنے افراد ہیں ان کے نام ہم رکھتے نہیں لیکن سب کی حقیقت ایک ہی ہے کہ سب حیوانِ صاہل ہیں۔

3 حمار، 4 بقر، گائے 5 غنم وغیرہ فرس کی طرح کہ ان کے افراد کے ہم نام نہیں رکھتے۔

6 کتاب۔ انسان کی طرح اسکے مختلف نام رکھے جاتے ہیں لیکن سب کی حقیقت ایک ہے کہ سب کاغذ، نقوش سے بنے ہوئے ہوتے ہیں۔

7 موبائل 8 کپڑا 9 قلب 10 پنکھا (الیکٹرک) 11 ٹیوب لائٹ 12 شیشہ وغیرہا

لیکن یاد رہے کہ کسی بھی نوع سے پہلے اگر اسمِ اشارہ لگ جائے تو پھر وہ جزئی ہو جائے گا۔ جیسے ھذا الانسان، ھذا الفرس، ھذا الحمار، وغیرہ جزئی پر دلالت کرنے والے ہیں۔ جیسے زید، عمرو، بکر وغیرہ جزئی ہیں۔

اجناس کی مثالیں: 1 دروازہ، کہ کوئی لوہے کا ہوتا ہے تو کوئی لکڑی کا۔

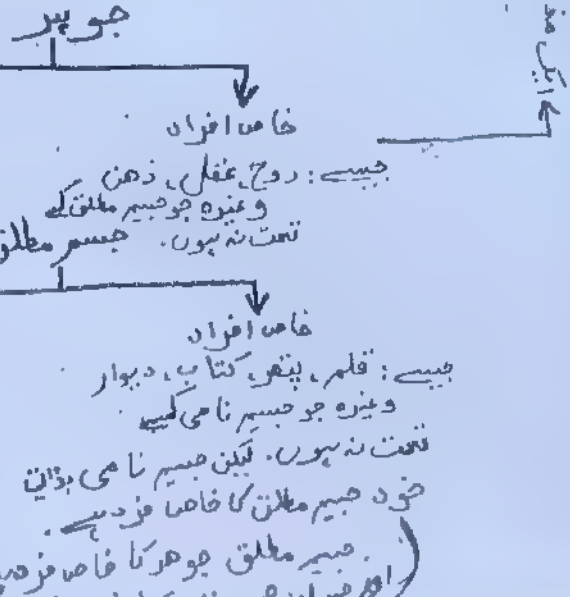
2 کھڑکی 3 دیوار، کہ کوئی سیمنٹ کی تو کوئی مٹی کی۔ 4 قلم بمعنی پین۔ کوئی پلاسٹک کا تو کوئی کسی اور دھات کا۔ 5 جوہر کہ اسکے تحت دنیا کی ساری اشیاء آ گئیں۔

6 جسمِ مطلق۔ اسکے تحت وہ اشیاء جو جہاتِ ثلاثہ طول، عرض، عمق رکھے۔

7 جسمِ نامی، وہ اجسام جس میں نمو (بڑھوتری) ہو سکے۔ جیسے درخت، حیوان۔

8 حیوان۔ کہ اسکے تحت فرس، انسان وغیرہ ہیں۔

منطقی زیادہ تر آخری 4 اجناس کو ذکر کرتے ہیں۔ ان کے افراد کی تشریح درج ذیل ہے



ایک مذہب کے مطابق عقل وغیرہ جنس کے تحت داخل ہیں کیونکہ ادراکِ کلی میں مختلف ہیں بالمنطق نہ ص 48

جسم نامی

خاص افراد
جیسے کیلے کا درخت، آم کا درخت
شجر وغیرہ جو حیوان کے
تحت نہ ہوں۔

عام افراد
فرس، حمار، انسان
وغیرہ جو حیوان میں داخل ہوں

حیوان

جیسے: انسان، فرس، حمار، بقر وغیرہ کی ماہیات حیوان کے تحت ہیں۔

الحاصل: حیوان اپنے تمام ماہیات کیلئے جنس قریب ہے۔ کہ کسی بھی ماہیت کو اور اسکے مشارکات فی الحیوان میں سے کسی کو ملا کر ماھما سے سوال کرو تو جواب ہمیشہ حیوان آئے گا۔

باقی جسم نامی، جسم مطلق اور جوہر اپنے خاص افراد کیلئے جنس قریب ہیں لیکن اپنے عام افراد کیلئے جنس بعید ہیں۔

مثلاً: ماہیت شجر کو اسکے مشارکات فی جسم نامی میں سے کسی سے ملا کر ماھما سے سوال کرو تو ہمیشہ جواب جسم نامی آئے گا۔ لہٰذا جسم نامی شجر کیلئے جنس قریب ہوا۔

اور اگر ماہیت فرس کو اسکے مشارکات فی جسم نامی میں سے کسی سے ملا کر ماھما سے سوال کرو تو کبھی جسم نامی آئے گا۔ اور کبھی حیوان آئے گا۔ اس لیئے جسم نامی فرس کیلئے جنس بعید ہوئی۔

الفرس والشجر ماھما؟ جواب جسم نامی۔ الفرس والحمار ماھما؟ جواب حیوان۔

اسی طرح ماہیت حجر کو اور اسکے مشارکات فی جسم مطلق کو ملا کر ماھما سے سوال کرو تو ہمیشہ جسم مطلق آئے گا۔ لہٰذا جسم مطلق حجر کیلئے جنس قریب ہے۔

اور اگر ماہیت شجر کو اور اسکے مشارکات فی جسم مطلق کو ملا کر سوال کرو تو کبھی جسم مطلق آئے گا۔ اور کبھی جسم نامی آئے گا۔ اس لیئے جسم مطلق شجر و فرس وغیرہ کیلئے جنس بعید ہوا۔ الشجر والفرس ماھما؟ جواب جسم نامی

وعلیٰ ھذا القیاس جوہر میں دیکھیں۔

اگر ماہیت روح کو اسکے مشارکات فی جوہر میں سے کسی سے ملا کر سوال کرو تو ہمیشہ جواب میں جوہر آئے گا۔ لہٰذا جوہر روح کیلئے جنس قریب ہوا

اور اگر ماہیت فرس کو اسکے مشارکات فی جوہر سے کسی سے ملا کر سوال کرو تو جواب میں کبھی جوہر آئے گا۔ کبھی جوہر نہیں آئے گا۔ لہٰذا جوہر ماہیت فرس کیلئے جنس بعید ہوا۔

الفرس والعقل ماھما؟ جواب جوہر۔ الفرس والشجر ماھما؟ جواب جسم نامی
الفرس والحجر ماھما؟ جواب جسم مطلق۔

متن التہذیب: اور نوعِ کبھی کہا جاتا ہے اُس ماہیۃ پر کہ اس پر اور اسکے غیر پر ماھُوَ کے جواب میں جنس بولی جائے۔ اس کو اضافی کے اسم کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے جیسا کہ پہلی کو حقیقی کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے۔ اس لیئے کہ یہ دونوں انسان پر صادق آتی ہیں۔ اور یہ دونوں حیوان۔ اور نقطہ میں جُدا جُدا ہیں۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول "الماھیۃ" سے مُراد ایسی ماھیۃ ہے جو ماھُوَ کے جواب میں بولی جائے۔ لِھٰذا نوعِ اضافی نہیں ہوگی مگر یہ کہ وہ اپنے ماتحت افراد کیلیئے کُلّی ذاتی ہوگی۔ جزئی اور کُلّی عرضی نہ ہوگی۔ لِھٰذا جزئی جیسے زید اور صِنف جیسے رومی ہونا وغیرہ نوعِ اضافی والی ماھیۃ ہونے سے خارج ہیں۔

اَقُولُ: ماتن نے مذکورہ بالا عبارت میں نوعِ اضافی کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ نوعِ اضافی: اُس ماھیۃ کو کہتے ہیں جس کو دوسری ماہیت سے مِلا کر ماھُوَ کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں جنس واقع ہو۔

مثلاً: انسان نوعِ اضافی ہے کہ جب اسکو دوسری ماہیت فرس سے مِلا کر ماھُوَ سے سوال کریں تو جواب میں جنس حیوان آئے گا۔

شارح نے مذکورہ تعریف پر ہونے والے اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: جزئی حقیقی اور صِنف بھی ایسی ماھیت ہیں کہ جب ان کو کسی اور ماھیۃ سے مِلا کر ماھُوَ سے سوال کیا جائے تو بھی جواب میں جنس واقع ہوتی ہے تو کیا جزئی حقیقی اور صِنف بھی نوعِ اضافی کہلائیں گی؟

مثلاً: زید و الفرس ماھُوَ؟ جواب حیوان۔ اسی طرح الرومی و الفرس ماھُوَ؟ جواب حیوان۔

جواب: ماتن کے قول میں "الماھیۃ" سے مُراد مطلقاً ماہیت نہیں بلکہ وہ ماہیت مُراد ہے جو ماھُوَ کے جواب میں بولی جاتی ہو۔ اور پچھلی بحث میں گذر چکا ہے کہ جزئی حقیقی اور صِنف ماھُوَ کے جواب میں واقع نہیں ہوتے۔ اسلیئے یہ نوعِ اضافی کی تعریف سے خارج ہوگئے۔

اب تعریف کا مفہوم یہ بنے گا کہ نوعِ اضافی: ماھُوَ کے جواب میں بولی جانے والی ایسی ماھیۃ کو کہتے ہیں جس کو دوسری ماہیت سے مِلا کر ماھُوَ کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں جنس واقع ہو۔

فائدہ: جزئی حقیقی و شخص میں فرق: جزئی حقیقی میں تشخصات کی قید نہیں ہوتی۔ جبکہ شخص: جزئی حقیقی مع التشخص کو کہتے ہیں۔ مثلاً زید اس حیثیت سے کہ اسکا مصداق کثیرین پر محال ہے جزئی ہے۔ اور زید اس حیثیت سے کہ اسکا مصداق اُس جزئی پر ہے جس کی اپنی ایسی مخصوص صفات ہیں جن کی وجہ سے وہ دوسروں سے ممتاز نظر آتا ہے۔ تو یہ شخص ہے۔ (اسی طرح نوعِ حقیقی و شخصِ نوعیہ میں فرق ہے۔ التشریح المہذب)

لے نصاب المنطق ص 30

صِنف کی تعریف اگلے صفحہ پر دیکھیں۔

صِنف: ایسی نوع ہے جو عوارضِ کلیہ والی صفات سے متصف ہو۔ مقید ہو۔
جیسے ترکی، پاکستانی، رومی، حبشی وغیرہ (التشریح و شاہ صاحب)

شرح النقویب: لہٰذا نوعِ اضافی ہمیشہ یا تو نوعِ حقیقی ہوگی جو جنس کے تحت داخل ہو۔ جیسے انسان، حیوان کے تحت ہے
یا جنس ہوگی جو دوسری جنس کے تحت داخل ہو۔ جیسے حیوان جسمِ نامی کے تحت ہے۔
تو پہلی مثال میں نوعِ حقیقی و اضافی دونوں صادق آئیں۔ اور دوسری مثال میں نوعِ اضافی صادق آئی۔ نوعِ حقیقی نہیں۔
اور یہ بھی جائز ہے کہ حقیقی ثابت ہو۔ اضافی نہیں۔ اُس صورت میں جب نوع بسیط ہو اس کا کوئی جزء نہیں کہ اس کیلئے کوئی جنس ہو سکے۔
ماتن نے اس کی مثال نقطہ دی اس میں اعتراض ہے۔
اور خلاصۃً ان دونوں کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے۔

اَقول: ہم پہلے پڑھ چکے ہیں کہ ماھُو کے جواب میں صرف نوع یا جنس یا حدِّ تام واقع ہوتی ہے۔ حدِّ تام تو مرکب کی اقسام میں سے ہے۔ اسلیئے یہ نوعِ اضافی نہیں بنے گی۔ کہ نوعِ اضافی مفرد کلی اقسام میں سے ہے۔
لہٰذا نوعِ اضافی صرف نوعِ حقیقی یا جنس ہی بن سکتی ہے۔ کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ نوعِ اضافی وہ ماہیۃ ہے جو ماھُو کے جواب میں واقع ہو۔
اس کے بعد ماتن و شارح نے نوعِ حقیقی و نوعِ اضافی کے درمیان نسبت کو مثالوں کے ذریعے بیان کیا ہے۔ کہ انسان میں دونوں جمع ہیں حیوان، جسمِ نامی، جسمِ مطلق صرف نوعِ اضافی ہیں۔ اور نقطہ صرف نوعِ حقیقی ہے۔ شارح نے کہا کہ نقطہ کی مثال پر اعتراض ہے۔ اس لیئے مثال عقل، نفس، روح وغیرہ سے دینا بہتر ہے۔ (تماسیانی)

بہر حال یہ مثالیں نوعِ اضافی اسلیئے نہیں ہو سکتی کہ یہ بسیط ہیں۔ ان کی حقیقتوں کا جب کوئی جزء ہی نہیں تو ان کے لیئے کوئی جنس نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کُلّی کی تقسیم کے بیان میں کہ جنس حقیقت کا جزء و تمام مشترک ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا ان بسیطہ کو جب کسی سے ملا کر ماھُو سے سوال کریں گے تو جواب میں کوئی جنس واقع نہ ہو سکے گی کہ ان کی کوئی جنس نہیں۔
یہ مثالیں اُس مذہب پر ہیں جن کے نزدیک عقل وغیرہ جوہر کے تحت داخل نہیں۔ باقی۔ جن کے نزدیک عقل وغیرہ جوہر کے تحت داخل ہیں۔ تو پھر ان کے نزدیک نسبت عموم خصوص مطلق ہے۔
(تماسیانی) شاہ صاحب

شرح التہذیب: نقطہ خط کی ایک طرف، کنارہ ہے۔ اور خط سطح کا ایک کنارہ ہے اور سطح جسم کا ایک کنارہ ہے۔ لہٰذا سطح گہرائی میں تقسیم نہ ہوگی اور خط گہرائی و چوڑائی میں تقسیم نہیں ہوگی۔ اور نقطہ گہرائی، چوڑائی، لمبائی میں تقسیم نہیں ہوتا۔ اس لیئے نقطہ ایسا عرض ہوا جو تقسیم کو اصلاً قبول نہیں کرتا۔

جب یہ تقسیم کو اصلاً قبول نہیں کرتا تو اس کیلیئے کوئی جزء نہیں ہوگا اس لیئے اس کیلیئے کوئی جنس نہ ہوگی۔

لیکن اس میں نظر ہے۔ کیونکہ یہ تو دلالت کر رہا ہے اس بات پر کہ بیشک اس کیلیئے خارج میں کوئی جزء نہیں۔ اور جنس جزء خارجی نہیں ہوتا بلکہ جنس تو اجزاء عقلیہ میں سے ایک جزء ہوتا ہے۔

اس لیئے جائز ہے کہ نقطہ کیلیئے جزء عقلی ہو اس حال میں کہ یہ اس نقطہ کیلیئے جنس بھی ہو۔ اگرچہ نقطہ کیلیئے خارج میں کوئی جزء نہیں ہوتا۔

اقول: دنیا میں دو طرح کی اشیاء ہیں۔ ۱۔ جوہر 2۔ عرض

جوہر وہ ہیں جو اپنے قیام میں کسی اور کے محتاج نہیں۔ ان کو قائم بنفسہٖ کہتے ہیں۔

عرض وہ ہیں جو اپنے قیام میں کسی جوہر کے محتاج ہوں ان کو قائم بالغیر کہتے ہیں۔

جوہر کی مثال: قلم، اور آپ کا جسم۔ عرض کی مثال: کالا ہونا، لمبا ہونا، چوڑا ہونا

پھر ایک جسم طبعی ہوتا ہے۔ اور دوسرا جسم تعلیمی۔

جسم طبعی: یہ ایسا جوہر ہے جس میں طول، عرض، عمق، تینوں عوارض ہوں۔

جسم تعلیمی: یہ ایسا عرض ہے جو طول و عرض و عمق کا مجموعہ ہوتا ہے۔

تو جس طرح طول، عرض، عمق آپ کو جسم طبعی میں نظر آتے ہیں۔ ان کو جسم طبعی سے جدا نہیں کر سکتے۔ اس طرح ان کا مجموعہ جسم تعلیمی بھی جسم طبعی میں ہوتا ہے اس کو الگ سے دیکھا نہیں جا سکتا۔ (ھدایۃ الحکمت و الرقاۃ)

جسم تعلیمی کی تقسیم: جسم تعلیمی کی ایک طرف کو سطح کہتے ہیں۔

سطح: جس میں عمق نہیں ہوتا باقی طول و عرض ہوتے ہیں۔ (جیسے وزفہ کی ایک سطح جس کو آپ دیکھ رہے ہیں۔ اور میں اس سطح پر کتابۃ کر رہا ہوں: یہ مثال جوہر کی ہے۔ جبکہ سطح عرض ہے)

پھر سطح کی ایک طرف کو خط کہتے ہیں۔

خط: جس میں عمق و عرض نہیں ہوتے۔ صرف طول ہوتا ہے۔ (جیسے لکیر آپ کو نظر آ رہی ہے۔ یہ مثال بھی جوہر کی ہے ورنہ خط عرض ہے)

پھر خط کے ایک کنارہ کو نقطہ کہتے ہیں۔

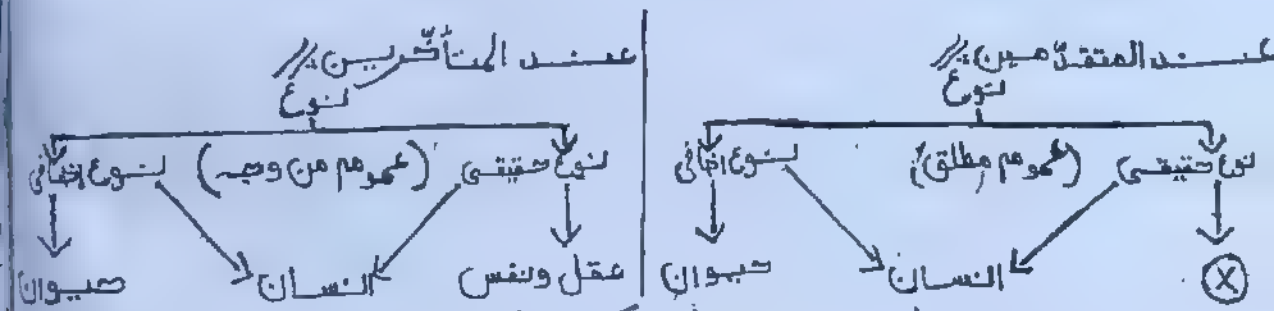
نقطہ: جس میں طول و عرض و عمق نہ ہو۔ معلوم ہوا نقطہ نہ طولاً تقسیم ہوگا نہ عرضاً اور نہ ہی عمقاً تقسیم کو قبول کرے گا۔ جب اسکی کوئی تقسیم نہیں تو ثابت ہوا اس کیلیئے کوئی جزء نہیں۔ جب اس کی حقیقت کا جزء نہیں تو اس کیلیئے کوئی جنس نہیں ہو سکتی کیونکہ

قولہ عرض، عمق کو ابعاد ثلثہ کہتے ہیں۔ ہر ایک کو بعد کہتے ہیں۔

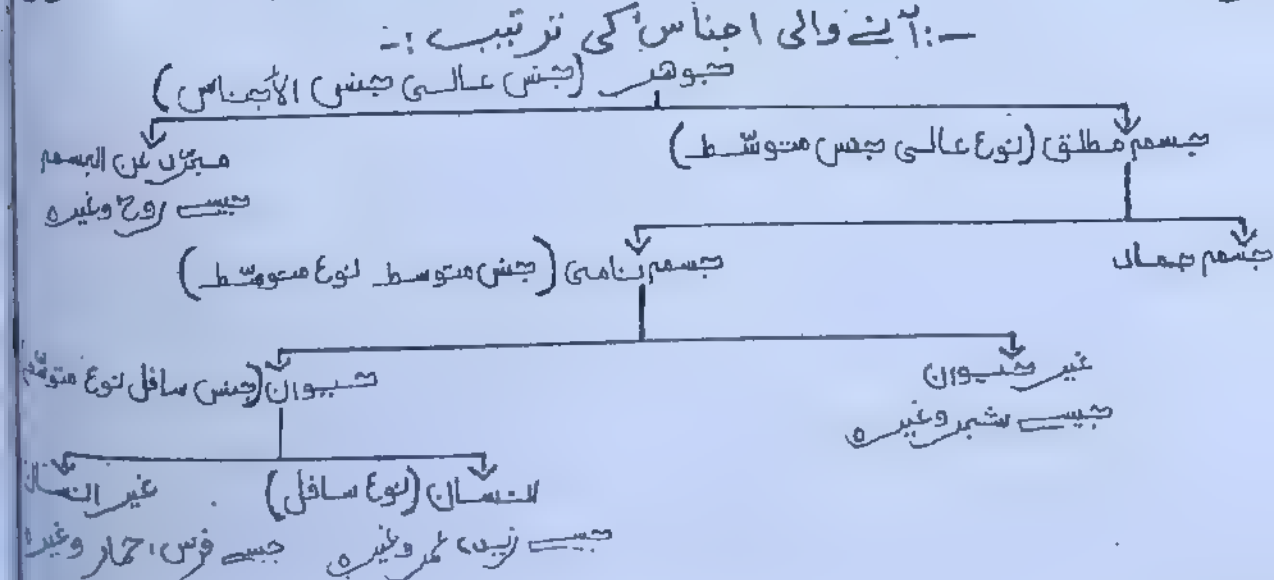
جنس تو حقیقت کا جزء ہوتی ہے (کما مرّ فی تقسیم الکلّی علی الاقسام الخمسۃ)
جب نقطہ کیلیئے کوئی جنس نہیں تو پھر نقطہ کو کسی ماہیۃ سے ملا کر ما ھو کا سوال کرنے پر جواب میں کوئی جنس واقع نہ ہوگی۔ اس لیئے نقطہ نوعِ اضافی نہ ہوگا۔

شارح کا اعتراض: مذکورہ بحث اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ نقطہ کا خارج میں کوئی جزء نہیں۔ لہٰذا ایسا ہو سکتا ہے کہ نقطہ کا کوئی جزء عقل میں پایا جائے۔ اور یہی جزء اس کی جنس بن جائے۔ کیونکہ جنس عقلی جزءِ حقیقت کا نام ہے۔ جب نقطہ کیلیئے جنس ہوئی تو اب نقطہ کو کسی اور ماہیت سے ملا کر سوال کریں گے تو جواب میں جنس واقع ہو جائے گی اس لیئے نقطہ جزءِ اضافی بن جائے گا۔
لہٰذا مثال ماتن کو کوئی اور دینی چاہیئے تھی۔ فافھم۔

جواب: اجزاءِ ذھنیہ و خارجیہ کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہوتا ہے مفہوم کے اعتبار سے تغایر ہوتا ہے۔ لہٰذا جب نقطہ کیلیئے اجزاءِ خارجیہ کا منتفی ہونا ثابت ہو گیا تو اس کیلیئے اجزاءِ عقلیہ و ذھنیہ کا منتفی ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ ذات کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں بلکہ اتحاد ہے۔
یہ بھی یاد رہے کہ مذکورہ بالا مذہب کہ نوعِ اضافی و نوعِ حقیقی کے درمیان عموم من وجہ ہے۔ متاخرین و محققین کا مذہب ہے باقی قدماء و شیخ بوعلی سینا کے نزدیک نسبت عموم خصوص مطلق ہے۔ (شاہجہانی ص 65)



آنے والی اجناس کی ترتیب:-



متن التہذیب: پھر اجناس عالی کی طرف چڑھتے ہوئے مترتب ہوتی ہیں۔
جیسے جوہر اس کا نام جنس الاجناس رکھا جاتا ہے۔
اور انواع سافل کی طرف اترتے ہوئے مترتب ہوتی ہیں۔
جیسے انسان اس کا نام نوع الانواع رکھا جاتا ہے
اور ان دونوں کے درمیان والیوں کو متوسطات کہا جاتا ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول "متصاعدۃً" سے مراد یہ ہے کہ یہاں ترقی خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے۔ وہ اس لیئے کہ جنس کی جنس، جنس سے زیادہ اعم ہوتی ہے اور اسی طرح سے ایسی جنس تک جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو تو یہ عالی و جنس الاجناس ہے جیسے جوہر۔
اور ماتن کے قول "متنازلۃً" سے مراد یہ ہے کہ یہاں عام سے خاص کی طرف تنزل ہوتا ہے۔ وہ اس لیئے کہ نوع کی نوع، نوع سے زیادہ اخص ہوگی۔ اور اس طرح ایسی نوع تک انتہا ہوگی جس کے تحت کوئی نوع نہ ہو تو یہ سافل و نوع الانواع ہے جیسے انسان۔

اقول: جنس کا معنیٰ: مختلف الحقائق پر دلالت کرنا ہے۔ تو جو جنس جتنے زیادہ مختلفۃ الحقائق پر دلالت کرے گی وہ اتنی زیادہ جنس کہلانے کی حقدار ہوگی۔ اس وجہ سے جنس کی ترتیب میں ترقی خاص سے عام کی طرف چڑھتے ہوئے بیان کی جاتی ہے جو سب سے اوپر ہے اس کو جنس عالی و جنس الاجناس کا نام دیتے ہیں کہ سب سے زیادہ مختلف الحقائق افراد اسی کے ہیں۔
نوع کا معنیٰ: متفق بالحقائق پر دلالت کرنا ہے۔ تو جو نوع جتنے کم افراد پر دلالت کرے گی اس کے اندر متفق بالحقائق کا معنیٰ اتنا زیادہ پایا جائے گا۔ اور وہ نوع کہلانے کی اتنی زیادہ حقدار ہوگی۔ اسی لیئے نوع کی ترتیب میں ترقی عام سے خاص کی طرف اترتے ہوئے بیان کی جاتی ہے۔ لہٰذا جو سب سے نیچے نوع ہے وہ جنس سافل و نوع الانواع کہلاتی ہے۔ کیونکہ متفق بالحقائق پر دلالت کرنے کا معنیٰ اسی میں سب سے زیادہ ہوتا ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول "و ما بینھما متوسطات" سے مراد یہ ہے کہ: 1 جو انواع و اجناس کے سلسلہ میں عالی و سافل کے درمیان میں ہے ان کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے۔
لہٰذا جو جنس عالی و جنس سافل کے درمیان ہوگی وہ اجناس متوسطہ ہیں۔ اور جو نوع عالی و نوع سافل کے درمیان میں ہیں وہ انواع متوسطہ ہیں۔ یہ تشریح تب ہے جبکہ و ما بینھما کی ضمیر صرف لفظ عالی و سافل کی طرف لوٹے۔
2 اور اگر ضمیر نوع سافل و جنس عالی کی طرف لوٹے جو کہ ماتن کی عبارۃ میں

صراحۃً مذکور ہیں تو معنیٰ یہ ہوگا کہ بیشک جو جنسِ عالی و نوعِ سافل کے درمیان میں ہیں وہ متوسطات ہیں۔ اب یا تو صرف جنس متوسط ہوگی جیسے نوعِ عالی (جسمِ مطلق) یا صرف نوع متوسط ہوگی جیسے جنسِ سافل (حیوان)۔ یا جنسِ متوسط و نوعِ متوسط دونوں ہوگی جیسے جسمِ نامی۔

آقول: ماتن کے قول "و ما بینھما متوسطات" میں ھما ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں۔ 1 عالی و سافل 2 جنسِ عالی و نوعِ سافل

اگر پہلا احتمال مراد لیا جائے تو ترتیب انواع کا سلسلہ الگ اور ترتیب اجناس کا سلسلہ الگ بنانا پڑے گا۔ جو کہ درج ذیل ہیں۔

سلسلۂ انواع	سلسلۂ اجناس
1 جسمِ مطلق (نوعِ عالی)	1 جوہر (جنسِ عالی، جنس الاجناس)
2 جسمِ نامی (نوعِ متوسط)	2 جسمِ مطلق (جنسِ متوسط)
3 حیوان (نوعِ متوسط)	3 جسمِ نامی (جنسِ متوسط)
4 انسان (نوعِ سافل نوع الانواع)	4 حیوان (جنسِ سافل)

لہٰذا ماتن کی عبارۃ کا مفہوم بنے گا کہ جو انواع کے سلسلہ میں عالی و سافل کے درمیان میں ہیں وہ انوعِ متوسطہ ہیں۔ اور جو اجناس کے سلسلہ میں عالی و سافل کے درمیان میں ہیں وہ اجناسِ متوسطہ ہیں۔

اور اگر دوسرا احتمال مراد لیا جائے تو سلسلہ ایک ہی بنے گا جو کہ درج ذیل ہے۔

سلسلۂ انواع و اجناس

1 جوہر (جنسِ عالی و جنس الاجناس)
2 جسمِ مطلق (جنسِ متوسط و نوعِ عالی)
3 جسمِ نامی (جنسِ متوسط و نوعِ متوسط)
4 حیوان (جنسِ سافل و نوعِ متوسط)
5 انسان (نوعِ سافل و نوع الانواع)

اب مفہوم بنے گا کہ: جو جنسِ عالی و نوعِ سافل کے درمیان میں ہیں وہ متوسطات ہیں۔ یا تو صرف جنس متوسط ہوگی جیسے جسمِ مطلق۔ یا صرف نوعِ متوسط ہوگی جیسے حیوان۔ یا جنسِ متوسط و نوعِ متوسط دونوں ہوگی۔ جیسے جسمِ نامی۔

شرح النفذ بیب : پھر تم جان لو کہ بیشک مصنف جنس مفرد و نوع مفرد کے ذکر کرنے کے پیچھے نہ پڑے یا تو اس وجہ سے کہ ماتن نے کلام اس میں کرنا تھا جو ترتیب میں واقع ہوں اور مفرد سلسلۂ ترتیب میں داخل نہیں ہوتے۔

او یا اس وجہ سے کہ ان دونوں کے وجود کا یقین حاصل نہیں۔

اقول : بعض مناطقہ نے اجناس کی اقسام کو بیان کرنے کا درج ذیل طریقہ اپنایا ہے۔ کہ جنس یا تو سب اجناس سے زیادہ عام ہوگی یا سب اجناس سے زیادہ خاص ہوگی یا بعض اجناس سے خاص اور بعض اجناس سے عام ہوگی یا سب اجناس کے مباین ہوگی۔

1 جو سب سے زیادہ عام وہ جنس عالی 2 جو سب سے زیادہ خاص وہ جنس سافل 3 جو بعض سے خاص اور بعض سے عام وہ جنس متوسط 4 اور جو مباین ہے وہ جنس مفرد ہے

اسی طرح انواع کی اقسام میں ہے۔

1 جو سب انواع سے عام ہوگی وہ جنس عالی 2 جو سب انواع سے خاص ہوگی وہ نوع سافل 3 جو بعض سے عام اور بعض سے خاص وہ نوع متوسط ہے 4 اور جو مباین ہے وہ نوع مفرد

اب ان مناطقہ نے جنس مفرد و نوع مفرد کی تعریف درج ذیل بیان کی

جنس مفرد : جس کے اوپر نیچے کوئی جنس نہ ہو۔

نوع مفرد : جس کے اوپر نیچے کوئی نوع نہ ہو۔

اب ان مناطقہ سے ان دونوں کی مثال پوچھی گئی تو خارج میں ان کو کوئی مثال نظر نہ آئی۔ اس لیئے فرضی مثال بنائی۔ کہ فرض کرلو عقل۔ جوہر کے تحت نہیں تو یہ جنس مفرد ہے۔ اور اگر عقل کی جنس جوہر ہے تو فرض کرلو عقل نوع مفرد ہے۔ (تحفۂ شاہجہانی، التشریح المنیب لنصاب المنطق)

اب ماتن پر اعتراض ہوا کہ انھوں نے جنس مفرد و نوع مفرد کو بیان کیوں نہیں کیا۔ اس کے شارح نے دو جواب دیئے کہ 1 یا تو ماتن صرف ان اجناس و انواع کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو ترتیب میں داخل ہوں اس لیئے جنس مفرد و نوع مفرد کو بیان نہیں کیا کہ یہ دونوں ترتیب میں داخل نہیں۔

2 یا پھر اس لیئے کہ ان دونوں کے پائے جانے کا یقین حاصل نہیں اس لیئے ماتن نے ان کو بیان نہیں کیا۔

(واللہ و رسولہ اعلم عزوجل و صلی اللہ علیہ وسلم)

جنس و فصل کے قرب و بعد کا تمثیلی خاکہ :

جسم مطلق ← جوہر — قابل ابعاد ثلاثہ — جسم مطلق کی جنس قریب جوہر اور فصل قریب قابل ابعاد ثلاثہ

جسم نامی ← جسم مطلق — نامی — جسم نامی کی جنس قریب جسم مطلق اور فصل قریب نامی

حیوان ← جسم نامی — حساس — حیوان کی جنس قریب جسم نامی اور فصل قریب حساس

انسان ← حیوان — ناطق — انسان کی جنس قریب حیوان اور فصل قریب ناطق

-: کما سیاتی :-

متن التہذیب: تیسری کلی فصل ہے۔ اور یہ آیٌ شیءٍ ھو فی ذاتہٖ کے جواب میں شیءٌ پر کہی جاتی ہے۔ (وہ اپنی ذات کے اعتبار سے کونسی شیءٌ ہے)

شرح التہذیب: تم جان لو کہ لغۃً آیٌ کے کلمہ کو وضع کیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعے اُس چیز کو طلب کیا جائے جو شیءٌ کو اس کے ان مشارکات سے جُدا کرے جو اُس چیز میں شیءٌ کے مشارک ہیں جس کی طرف آیٌ کے کلمہ کو مضاف کیا گیا ہے مثلاً جب آپ نے دُور سے کسی چیز کو دیکھا اور آپ نے یقین کر لیا کہ وہ حیوان ہے۔ لیکن آپ کو شک ہے اس بات میں کہ کیا وہ انسان ہے یا فرس ہے یا ان دونوں کے علاوہ ہے۔

تو تم کہو گے: آیُ حیوانٍ ھذا؟ یہ کونسا حیوان ہے تو اب جواب دیا جائے گا ایسی چیز کے ذریعے جو اس حیوان کو خاص کر دے اور اسکو جُدا کر دے ان مشارکات سے جو حیوانیۃ میں اسکے مشارک ہیں۔

جب آپ نے یہ بحث جان لی تو ہم کہتے ہیں۔ جب ہم نے سوال کے طور پر کہا۔ انسان اپنی ذات میں کونسی شیءٌ ہے؟ تو یہاں مطلوب انسان کی ذاتیات میں سے ایسی ذاتی چیز ہوگی جو انسان کو اسکے ان مشارکات سے جُدا کر دے جو شیءٌ ہونے میں انسان کے مشارک ہیں۔

تو اب یہ جواب دینا صحیح ہوگا کہ یہ حیوانٍ ناطق ہے۔

جیسا کہ یہ جواب دینا بھی صحیح ہے کہ یہ ناطق ہے۔

تو ایک اعتراض یہ لازم آیا کہ آیٌ شیءٌ ھو فی ذاتہٖ کے جواب میں حدّ تام کو واقع کرنا صحیح ہے۔

دوسرا یہ بھی اعتراض لازم آیا کہ فصل کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں۔ کیونکہ یہ حدّ پر بھی صادق آگئی۔

اور یہ اعتراضات اُن میں سے ہیں جن کو امام رازی نے اشکال کے طور پر اسی مقام کی بحث میں بیان کیا ہے۔

اس کا جواب صاحبِ محاکمات مولانا قطب الدین الرازی نے یہ دیا کہ آیٌ کا معنیٰ اگرچہ لغت کے اعتبار سے مطلقاً ممیّز کی طلب کرنا ہے۔

لیکن اربابِ معقول نے اس بات پر اصطلاح بنالی ہے کہ آیٌ کے ذریعے ایسے ممیّز کو طلب کیا جائے گا جو ما ھو کے جواب میں نہ کہا جا سکتا ہو۔

اور اسی وجہ سے حدّ تام اور جنس بھی فصل کی تعریف سے خارج ہے

اور یہاں پر محقق نصیر الدین طوسی نے دوسرا راستہ اختیار کیا ہے

جو زیادہ دقیق اور زیادہ مضبوط ہے۔

اور وہ یہ کہ ہم فصل کے بارے میں سوال نہیں کرتے مگر بعد اسکے کہ

منگل 18 اپریل 2014 شام 6:05 بجے

97

ہم شئ کی جنس کو جان چکے ہوتے ہیں۔ بناء رکھتے ہوئے اس بات پر کہ جس کی کوئی جنس نہیں تو اس کی کوئی فصل نہیں۔

اور جب ہم نے شئ کو جنس کے ساتھ جان لیا تو ہم آیّ کے ذریعے ایسی چیز کو طلب کریں گے جو اُسی شئ کو اُس جنس میں پائے جانے والے مشارکات سے جُدا کر دے

اس لیئے ہم سوال کریں گے کہ "انسان اپنی ذات میں کونسا حیوان ہے" تو اب ناطق کے ذریعے جواب دینا متعیّن ہے اس کے علاوہ نہیں۔

تو اب تعریف میں شئ کا کلمہ اُس جنس معلوم سے کنایہ ہوگا جو طلب کرے ایسی چیز کو جو شئ کو اُس جنس میں پائے جانے والے مشارکات سے جُدا کر دے۔ اس وقت اعتراض بتمامہ مندفع ہو جائے گا۔

اَقُوْلُ: مناطقہ نے "مَا ھُوَ" کی طرح سوال کرنے کیلیئے ایک اور وضع بنائی ہوئی ہے۔ کہ مناطقہ "آیّ شئ" کے ذریعے بھی سوال کرتے ہیں۔

ان کا طریقہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کو اسکے تمام اغیار سے یا بعض اغیار سے جُدا کرنا ہوتا ہے تو "آیّ شئ" کے ذریعے سوال کرتے ہیں

پھر یہ جُدا کرنا بھی دو طریقے کا ہے۔ اگر مسئولہ چیز کو اسکے ذاتیاتی مشارکات سے جُدا کرنے کا قصد ہوتا ہے۔ تو "آیّ شئ ھُوَ فی ذاتہٖ" یا "آیّ شئ ھُوَ فی جوھرہٖ" کے ذریعے سوال کرتے ہیں۔

اور اگر مسئولہ چیز کو اسکے عرضیات سے جُدا کرنے کا قصد ہوتا ہے تو "آیّ شئ ھُوَ فی عَرَضِہٖ" کے ذریعے سوال کرتے ہیں۔ اس صورت میں جواب اُس شئ کے خاصّہ کے ذریعے دیا جائے گا۔ مثلاً: الانسانُ آیّ شئ ھُوَ فی عَرَضِہٖ؟ جواب: ھُوَ کاتبٌ اَوْ ضاحکٌ۔ الحیوانُ آیّ شئ ھُوَ فی عَرَضِہٖ؟ جواب ھُوَ ماشٍ (کما فی القطبی)

یہاں بحث "آیّ شئ ھُوَ فی ذاتہٖ اَوْ جوھرہٖ" میں ہے کہ اس صورت میں منطقی سائل کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مسئولہ چیز کی حقیقت کا ایسا جزء بتاؤ جو ماھُوَ کے جواب میں نہ بولا جاتا ہو اور اُس چیز کو تمام اغیار یا بعض اغیار سے جُدا کر دے۔ لہٰذا اسکے جواب میں اُس شئ کی فصل واقع ہوگی۔

مثلاً آلانسانُ آیّ شئ ھُوَ فی ذاتہٖ؟ جواب ناطق۔ کیونکہ ناطق انسان کی فصل ہے جو انسان کو اسکے تمام اغیار سے ممتاز کر رہی ہے۔ اسی طرح جواب میں حساس بھی کہا جا سکتا ہے۔ کیونکہ حساس بھی انسان کی فصل ہے لیکن یہ انسان کو بعض اغیار سے جُدا کر رہی ہے۔ اسی طرح الحیوانُ آیّ شئ ھُوَ فی ذاتہٖ کے جواب میں حساس آئے گا۔ اور تمام اغیار سے جُدا کرے گا۔ البسم النامی آیّ شئ ھُوَ فی ذاتہٖ کے جواب میں ذوالنمو (بڑھنے والا)۔ البسم المطلق کے جواب میں قابل ابعادِ ثلثہ بنانا ہوگا

06 اپریل اتوار رات کا 11:11 کنز الایمان مکمل۔

اعتراض: جب ای شیٔ ھو فی ذاتہ کے ذریعے سوال کیا جائے مثلاً الانسان ای شیٔ ھو فی ذاتہ؟ تو سائل کا مقصود ہے انسان کی ذات کیا ہے لہٰذا جواب میں صرف ناطق بولا جائے تو بھی صحیح ہے اور اگر جواب میں حیوان ناطق کہا جائے تو بھی صحیح ہے کیونکہ حیوان اور ناطق دونوں انسان کی ذات کے اجزاء ہیں۔ اسی طرح جواب میں صرف حیوان کہا جائے تو بھی صحیح ہے۔

ایک خرابی یہ لازم آئی کہ مناطقہ نے کہا تھا کہ حدِ تام ما ھو کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔ حالانکہ یہاں ای شیٔ کے جواب میں بھی حدِ تام آئی

دوسری خرابی یہ کہ مناطقہ نے کہا تھا کہ جنس بھی ما ھو کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔ حالانکہ یہاں ای شیٔ کے جواب میں بھی جنس حیوان آیا۔

تیسری خرابی یہ کہ فصل کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں کہ اس کی تعریف میں جنس و حدِ تام دونوں پر صادق آرہی ہے۔

جواب: صاحبِ قطبی جو کہ صاحبِ محاکمات ہیں۔ انھوں نے قطبی میں یہ جواب دیا ہے کہ ای شیٔ کو لغۃً تو مطلقاً ممیز طلب کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ لہٰذا جواب میں حدِ تام، جنس، فصل وغیرہ تو لے جاسکتے ہیں۔ لیکن منطقیوں نے اصطلاحِ منطق میں ای شیٔ کو اس لیئے رکھا ہے کہ یہ ای شیٔ کے ذریعے ایسا ممیز ذاتی طلب کریں گے جو ما ھو کے جواب میں نہ تولا جاتا ہو۔ لہٰذا اب ای شیٔ کے جواب میں حدِ تام اور جنس واقع نہ ہوگی۔ صرف فصل واقع ہوگی۔ اس لیئے ذکر کردہ تینوں خرابیاں لازم نہیں آئیں گی۔

لیکن نصیر الدین طوسی نے یہ جواب دیا کہ سائل ای کے ذریعے کسی چیز کے بارے میں سوال تب کرتا ہے جب وہ اس شیٔ کی جنس کو معلوم کر چکا ہوتا ہے۔ اگر اس کو جنس معلوم نہ ہوتی تو پہلے وہ ما ھو کے ذریعے جنس کی طلب کرتا۔ پھر ای کے ذریعے سوال اس طرح کرے گا کہ ای کے بعد معلوم شدہ جنس کو رکھے گا مثلاً: الانسان ای حیوانٍ فی ذاتہ۔ کہے گا۔ اب جواب میں صرف فصل ناطق یا حساس واقع ہوگی۔ اور جواب میں حیوان واقع نہ ہوگا کہ وہ سائل کو پہلے سے ہی معلوم ہے۔

یاد رہے کہ طوسی کو مذہباً شیعہ بتایا جاتا ہے۔ اور چنگیز خان کے ہاتھوں بغداد کی تباہی میں بھی طوسی کا ہاتھ گردانا جاتا ہے۔

بہرحال شارح نے طوسی کے جواب کو زیادہ مضبوط قرار دیا حالانکہ طوسی کا جواب کامل ہونے کیلئے دو باتوں کا محتاج ہے۔

۱۔ کسی چیز کی فصل تب ہی ہوگی جبکہ اسکی جنس بھی ہو۔ حالانکہ بعض مناطقہ کے نزدیک ایسا ممکن ہے کہ کسی چیز کی فصل ہو لیکن اسکی جنس نہ ہو۔ اس مذہب والوں کے اعتبار سے طوسی کا جواب کسی کام کا نہیں۔ (کما فی القطبی: فصل

جس کی جنس نہیں اسکی فصل

کی دو قسمیں ہیں ۱ فصل : جو جنس والے مشارکات سے جدا کر دے۔
2 فصل : جو وجود میں ہونے والے مشارکات سے جدا کر دے۔)

2 فصل کی تعریف میں "ای شیء ھو فی ذاتہ" میں شیء سے مراد وہ جنس ہے جو سائل کو معلوم ہوگی۔ لہٰذا سائل ہمیشہ ای کے بعد معلوم شدہ جنس کو رکھ کر سوال کرے گا۔ اور اگر اس کو جنس معلوم نہیں تو وہ ای کے ذریعے سوال ہی نہ کرے۔
جبکہ صاحب قطبی کا جواب ان دونوں باتوں کا محتاج نہیں۔
صرف اصطلاح منطق لغوی معنی سے جدا ہو جائے گی۔ اور یقیناً اصطلاح بنانے پر کوئی اعتراض نہیں کر سکتا۔
اب صاحب قطبی کے اعتبار سے سائل کو جنس معلوم ہو یا نہ ہو یا جس چیز کے بارے میں سوال کر رہا ہے اسکی جنس نہ ہو تو بھی سائل ای شیء ھو فی ذاتہ کے ذریعے سوال کر سکتا ہے۔ اور جواب میں ہم نے صرف یہ خیال رکھنا ہے کہ جنس یا حد تام واقع نہیں کرنی۔ فافھم۔ و احفظ

متن التہذیب: پس اگر وہ فصل اس شیء کو اسکے جنس قریب میں پائے جانے والے مشارکات سے جدا کر دے تو فصل قریب ہے ورنہ وہ بعید ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول وہ "فصل قریب" ہے اسکی مثال جیسے ناطق انسان کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے اس وجہ سے کہ ناطق انسان کو ان مشارکات سے جدا کرتا ہے جو اس انسان کو اسکی جنس قریب حیوان میں مشارک ہیں۔
اور ماتن کا قول وہ "فصل بعید" ہے اس کی مثال جیسے حساس انسان کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس وجہ سے کہ حساس انسان کو ان مشارکات سے جدا کرتا ہے جو اس انسان کو اسکی جنس بعید جسم نامی میں مشارک ہیں۔

اقول: ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ حیوان اپنے تمام افراد کیلئے جنس قریب ہے۔ اور یہ بھی بیان کر دیا ہے کہ جوہر جسم مطلق و جسم نامی کونسے افراد کیلئے جنس قریب ہیں اور کونسے افراد کیلئے جنس بعید ہیں۔
اب انسان کے بارے میں ای شیء ھو فی ذاتہ سے سوال ہوا تو جواب میں ناطق بولا جائے تو ناطق انسان کو حیوانیت والے افراد سے جدا کرے گا اس لیئے ناطق فصل قریب ہوا۔
اور اگر جواب میں حساس کہا تو حساس انسان کو حیوانیت والے افراد سے جدا نہیں کرے گا بلکہ جسم نامی والے مشارکات سے انسان کو جدا کرے گا۔ اس لیئے حساس فصل بعید ہوا۔
لیکن سوال اگر حیوان کے بارے میں ہو الحیوان ای شیء ھو فی ذاتہ تو جواب میں حساس کہا تو حساس فصل قریب کہلائے گا کہ جسم نامی حیوان کیلئے جنس قریب ہے۔

اور اگر جواب میں ذوالنمو کہا تو ذوالنمو حیوان کیلئے فصل بعید ہوگا کیونکہ ذوالنمو حیوان کو جسم مطلق میں پائے جانے والے مشارکات سے جدا کرتا ہے۔ اور جسم مطلق حیوان کی جنس بعید ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ذوالنمو انسان کیلئے بدرجہ اولیٰ فصل بعید ہے وعلیٰ ھذا القیاس الجسم نامی ای شیٔ ھو فی ذاتہ؟ جواب ذوالنمو تو ذوالنمو جسم نامی کیلئے فصل قریب ہے۔ اور اگر جواب قابل ابعاد ثلثہ تو قابل ابعاد ثلثہ جسم نامی کیلئے فصل بعید ہے۔ کیونکہ یہ جسم نامی کو جوہر والے مشارکات سے جدا کر رہا ہے۔ لہٰذا قابل ابعاد ثلثہ جسم نامی، حیوان، انسان کیلئے فصل بعید بنے گا۔ لیکن جسم مطلق کیلئے فصل قریب بنے گا۔ (فتفکر یا مقلد)

متن التہذیب: اور جب فصل کو منسوب کیا جائے اس چیز کی طرف جس کو اس نے جدا کیا تو یہ مقوم ہے۔ اور جب فصل کو منسوب کیا جائے اس چیز کی طرف جس سے اس نے جدا کیا تو یہ مقسم ہے۔

شرح التہذیب: فصل کی ایک نسبت اس ماہیۃ کی طرف ہے جس کو وہ خاص کرنے والی اور تعیین دینے والی ہے۔ اور فصل کی ایک نسبت اس جنس کی طرف ہے جس کے افراد سے ماہیۃ کو جدا کرتی ہے۔

تو پہلے اعتبار سے اس کا نام مقوم رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ اس ماہیۃ کا جزء ہوتی ہے اور اس ماہیۃ کو حاصل ہوتی ہے۔

اور دوسرے اعتبار سے اس کا نام مقسم رکھا جاتا ہے کیونکہ یہ اس جنس سے وجودی اعتبار سے ملتی ہے تو ایک قسم حاصل ہوگی اور عدمی اعتبار سے ملے گی تو دوسری قسم حاصل ہوگی۔

جیسے کہ آپ نے حیوان کو دیکھا کہ وہ حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق کی طرف منقسم ہوا۔

آقول: فصل کو نوع کی طرف نسبت ہوئے مقوم کہتے ہیں کیونکہ فصل جب کسی نوع کے افراد کی طرف منسوب کی جاتی ہے تو اس وقت فصل نوع کے ہر فرد کی حقیقت میں داخل ہو جاتی ہے۔ اور جو حقیقت میں داخل ہو اس کو مقوم کہا جاتا ہے

اور فصل کو جنس کی طرف نسبت دیتے ہوئے مقسم کہتے ہیں کیونکہ فصل جب کسی جنس کے افراد کی طرف منسوب کی جاتی ہے تو اس وقت فصل جنس کے بعض افراد کے ساتھ ملتی ہے اور بعض سے نہیں ملتی۔ اس لیئے یہ جنس کے افراد میں تقسیم کو دیتی ہے۔ اور جو تقسیم کرے اس کو مقسم کہتے ہیں۔

جیسے ناطق، انسان کے ہر ہر فرد کی حقیقت میں داخل ہے۔ لیکن ناطق جنس حیوان کے بعض افراد سے ملتا ہے اور بعض سے نہیں۔ تو حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق دو قسم بن جاتی ہیں۔

متن التہذیب: ہر وہ جو عالی کیلئے مقوّم ہے وہ سافل کیلئے بھی مقوّم ہوگا۔ اور اس کا اُلٹ نہیں۔ اور مقسّم ان دونوں باتوں کی اُلٹ کے ساتھ ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول "المقوّم" میں الف لام استغراق کیلئے ہے یعنی ہر وہ فصل جو عالی کیلئے مقوّم ہے وہ فصل سافل کیلئے بھی مقوّم ہے۔ کیونکہ عالی کا مقوّم عالی کا جزء ہوگا۔ اور عالی خود سافل کا جزء ہے۔ اور جزء کا جزء، جزء ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا عالی کا مقوّم سافل کا بھی جزء ہوگا۔

پھر یہ فصل سافل کو جدا کرے گی ہر اُس چیز سے جس سے عالی کو جدا کیا تھا۔ اس لیئے یہ فصل سافل کیلئے جزء ہوگی اور اس کو تمیز دے گی۔ اور یہی معنیٰ مقوّم کا ہے۔

اور جان لیا جائے کہ یہاں عالی سے مراد ہر وہ جنس یا نوع ہے جو کسی دوسرے سے اوپر ہو۔ خواہ اُس سے اوپر کوئی ہو یا نہ ہو۔

اسی طرح سافل سے مراد یہاں ہر وہ جنس یا نوع ہے جو کسی دوسرے کے تحت ہو۔ خواہ اس کے تحت کوئی دوسرا ہو یا نہ ہو۔

اسی وجہ سے جنسِ متوسط عالی کہلائے گی اپنے ماتحت کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ اور جنسِ متوسط سافل کہلائے گی اپنے اوپر والے کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ (فافہم)

اَقُوْلُ:

1. جوہر: هُوَ قَائِمٌ بِذَاتِهٖ
2. جسمِ مطلق: هُوَ جَوْهَرٌ قَابِلٌ لِلْاَبْعَادِ الثَّلٰثَةِ
3. جسمِ نامی: هُوَ جِسْمٌ مُطْلَقٌ مَعَ ذَوَالنُّمُوِّ
4. حیوان: هُوَ جِسْمٌ نَامٍ مَعَ حَسَّاسٍ وَ مُتَحَرِّكٍ بِالْاِرَادَةِ
5. انسان: هُوَ حَيَوَانٌ مَعَ نَاطِقٍ

معلوم ہوا ان میں جو جتنا زیادہ اوپر ہے وہ اپنے ماتحت تمام افراد کی حقیقت کا جزء ہے۔ جیسے جوہر۔ اپنے ماتحت جسمِ مطلق، جسمِ نامی، حیوان، انسان کی حقیقت کا جزء ہے۔ اور مقوّم حقیقت کے جزء کو کہتے ہیں۔ اس لیئے جو فصل جوہر کا جزء ہوگی وہ اسکے تحت تمام افراد کا جزء ہوگی اور مقوّم بنے گی۔

اسی طرح جو جسمِ مطلق کا جزء و مقوّم بن جائے جیسے قابلِ ابعادِ ثلٰثہ والا ہونا تو اب یہ اسکے تحت جسمِ نامی، حیوان، انسان کی حقیقت کا بھی جزء و مقوّم ہوگا۔ کیونکہ جو جزء کا جزء ہو وہ بھی جزء کہلاتا ہے مثلاً آپ کا جزء ہاتھ ہے اور ہاتھ کا جزء انگلی ہے۔ تو انگلی آپ کا بھی جزء کہلائے گی۔

وَعَلٰی هٰذَا الْقِيَاسِ ذَوَالنُّمُوِّ جسمِ نامی کیلئے مقوّم ہے تو یہ حیوان و انسان کا بھی مقوّم ہے۔ اسی طرح حساس ہونا حیوان کا مقوّم تو یہ انسان کا بھی مقوّم ہے

پھر شارح نے بتایا کہ ماتن کی عبارۃ میں یہاں عالی سے مراد حقیقۃً جنسِ عالی یا نوعِ عالی نہیں۔ بلکہ ہر وہ نوع یا جنس ہے جس کے نیچے کوئی اور ہو۔ اس لیئے حیوان بھی عالی کہلا سکتا ہے کہ انسان اسکے تحت ہے۔

اسی طرح سافل سے مراد بھی حقیقۃً جنسِ سافل و نوعِ سافل نہیں۔ بلکہ وہ ہے جس کے اوپر کوئی ہو اسلیئے جسمِ مطلق بھی سافل کہلائے گا کہ اسکے اوپر جوہر ہے۔

شرح التقریب: اور ماتن کا قول "ولا عکس" سے مراد کُلّی طور پر عکس نہ آنا ہے یعنی ہر وہ جو سافل کا مقوّم ہے وہ عالی کا مقوّم نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ناطق سافل ناطق کا تو مقوّم تو ہے لیکن یہ ناطق انسان سے اوپر والے عالی حیوان کا مقوّم نہیں۔

اقول: شارح نے کُلیتاً بیان کرکے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: ماتن کی عبارۃ میں پہلا جملہ "کُلُّ مقوّمٍ للعالی مقوّمٌ للسافل" موجبہ کُلیہ ہے۔ اور عکسِ مستوی کے بیان میں آئے گا کہ موجبہ کُلیہ کا عکسِ مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے۔

لہٰذا ماتن کی عبارۃ "ولا عکس" اسکا عکس نہیں آتا یعنی اسکا عکسِ مستوی موجبہ جزئیہ سچا نہیں۔ وہ یہ کہ بعض مقوّمٌ للسافلِ مقوّمٌ للعالی۔ سچا نہیں۔

حالانکہ یہ موجبہ جزئیہ سچا ہے کہ جسمِ سافل انسان کا مقوّم ہے تو یہ بھی جسمِ عالی حیوان کیلیئے بھی مقوّم ہے۔

معلوم ہوا کہ بعض سافل کے مقوّم عالی کے مقوّم ہوتے ہیں۔ لیکن شارح نے "ولا عکس" فرما کر کہا کہ عکسِ مستوی سچا نہیں۔ ماتن کا یہ قول غلط ہوا۔

جواب: ماتن کے قول "ولا عکس" میں عکسِ مستوی منطقی مراد نہیں بلکہ عکسِ مستوی لغوی مراد ہے۔ اور لغت میں موجبہ کُلیہ کا عکس موجبہ کُلیہ آتا ہے۔

لہٰذا ماتن کے قول "ولا عکس" سے مراد ہوگا اسکا عکس کُلّی طور پر نہیں آتا سچا نہیں۔ یعنی "کُلُّ مقوّمٍ للسافلِ مقوّمٌ للعالی" سچا نہیں۔ جیسے ناطق انسان کا مقوّم ہے لیکن حیوان کیلیئے مقوّم نہیں۔

اسطرح ماتن کا قول سچا ہوا کہ واقعی ہر مقوّمِ سافل کا عالی کا مقوّم نہیں بنتا۔ بعض بنتے ہونگے۔ بعض نہیں بنتے ہونگے۔

شرح التقریب: ماتن کا قول "والمقسّمُ بالعکس" یعنی ہر سافل کا مقسّم عالی کا مقسّم ہوگا۔ اور اسکا عکس کُلّی طور پر نہیں آسکتا۔

پہلے دعوے کی دلیل: کیونکہ سافل عالی کی ایک قسم ہے۔ اور ہر وہ

فصل جو سافل کیلئے قسم حاصل کروا دے تو وہ عالی کیلئے بھی قسم حاصل کروا دے گی کیونکہ قسم کی قسم قسم ہوتی ہے۔

بہرحال دوسرے دعوے کی دلیل: کیونکہ مثلاً حساس عالی جسم نامی کیلئے تو مقسّم ہے لیکن یہ حساس جسم نامی سے نیچے والے حیوان کیلئے مقسّم نہیں ہے

اقول: ہر نیچے والے اپنے سے اوپر والے کی ایک قسم ہے۔ جیسے انسان، حیوان کی ایک قسم ہے۔ اور حیوان جسم نامی کی ایک قسم ہے۔ اور جسم نامی، جسم مطلق کی ایک قسم ہے۔ اور جسم مطلق، جوہر کی ایک قسم ہے۔

اب جو فصل نیچے کسی کی تقسیم کر دے تو وہ اس سے اوپر والی کی بھی ضرور تقسیم کر دے گی۔ مثلاً ناطق نے حیوان کو تقسیم کر دیا۔ حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق بنا دیا۔ تو اب ناطق جسم نامی کو بھی تقسیم کر دے گا کہ بعض جسم نامی ناطق ہیں، بعض جسم نامی غیر ناطق ہیں۔

اسی طرح جسم مطلق کی بھی تقسیم کر دے گا کہ جسم مطلق ناطق و جسم مطلق غیر ناطق بن جائیں گے۔

اسی طرح جوہر کی بھی تقسیم کر دے گا کہ جوہر ناطق اور جوہر غیر ناطق بن جائیں گے۔

جیسے خدانہ چاہے کسی کی انگلی کے دو حصے ہو جائیں تو ہاتھ کے بھی دو حصے ہو گئے آپ کے جسم کے بھی دو حصے ہو گئے۔

یا جیسے نحو میں جب اسم کی دو قسمیں ہو گئیں منصرف و غیر منصرف تو کلمہ کی بھی دو قسمیں کہلائیں گی منصرف کلمہ، و غیر منصرف کلمہ۔

لیکن اس کا الٹ کلی طور پر صحیح نہیں کہ جو عالی کا مقسّم ہو جائے تو سافل کا بھی مقسّم ہو جائے۔

جیسے ناطق نے جسم مطلق کی تقسیم کر دی، کہ جسم مطلق ناطق و جسم مطلق غیر ناطق۔ لیکن یہ ناطق جسم مطلق کے تحت پائے جانے والے سافل جسم نامی کو تقسیم نہیں کرے گا۔ اسی طرح حیوان و انسان کو بھی تقسیم نہیں کرے گا۔

اسی طرح حساس نے عالی جسم نامی کی تقسیم کر دی کہ جسم نامی حساس و جسم نامی غیر حساس ہو گئے لیکن جسم نامی کے تحت پائے جانے والے سافل حیوان و انسان کی تقسیم نہیں کرے گا کہ سارے حیوان و انسان حساس ہیں۔ فافہم۔

8 اپریل بروز منگل رات 11:45 کنز الایمان سکھر

بدھ ۹ اپریل 2019 شام 6:55 بجے
کنز الایمان سکھر
104

متن التہذیب: چوتھی کُلّی خاصّہ ہے۔ اور یہ حقیقت سے خارج ایسی کُلّی ہے جو اُن تمام پر بولی جاتی ہے جو صرف ایک ہی حقیقت کے تحت ہوں۔

پانچویں کُلّی عرضِ عام ہے۔ اور یہ حقیقت سے خارج ایسی کُلّی ہے جو ایک ہی حقیقت کے تحت آنے والوں پر اور ان کے علاوہ پر بھی بولی جاتی ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قولہ "الخارج" سے مُراد کُلّی خارج ہے کیونکہ مقسم کا اعتبار اقسام کے تمام مفہومات میں کیا جاتا ہے۔

اور یہ جان لو کہ بیشک خاصّہ تقسیم ہوتا ہے اُس خاصہ کی طرف جو اُسکے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے جس کیلئے یہ خاصّہ ہے۔ جیسے کاتب بالقوّہ ہونا انسان کیلئے۔ اور اُس خاصہ کی طرف جو اسکے تمام افراد کو شامل نہیں ہوتا۔ جیسے کاتب بالفعل ہونا انسان کیلئے۔ (پہلے کو خاصہ شاملہ اور دوسرے کو خاصہ غیر شاملہ کا نام دیتے ہیں)

اور ماتن کا قول "حقیقۃ واحدۃ" خواہ وہ حقیقۃ نوعیۃ ہو یا جنسیۃ ہو۔ پہلے خاصّۃ النوع کہتے ہیں۔ اور دوسری کو خاصۃ الجنس کہتے ہیں۔ لہٰذا ماشی حیوان کا خاصہ ہے لیکن انسان کیلئے عرضِ عام ہے۔ فافہم۔

اور ماتن کا قول "ایک حقیقۃ کے علاوہ پر" جیسے ماشی ہونا حقیقۃ انسان پر بھی بولا جاتا ہے اور اور اسکے علاوہ حقائق حیوانیہ پر بھی بولا جاتا ہے۔

اَقُوْلُ: یہاں سے ماتن کُلّیاتِ خمسہ میں سے آخری دو کُلّیوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ پہلی تینوں کُلّیاں اپنے ماتحت افراد کی حقیقۃ میں داخل ہوتی تھیں لیکن یہ دونوں اپنے ماتحت افراد کی حقیقت سے خارج ہوتی ہیں۔ اسلیئے پہلی تینوں کُلّیوں کو کُلّی ذاتی اور ان آخری دونوں کُلّیوں کو کُلّی عرضی کہا جاتا ہے۔

بہرحال ماتن نے خاصّہ کی تعریف میں لفظِ خارج استعمال کیا اس پر شارح نے بتایا کہ لفظِ خارج سے پہلے لفظِ کُلّی محذوف ہے۔ یعنی لفظِ خارج صفت ہے اور اسکا موصوف کُلّی ہے۔ پھر اس پر دلیل دی کہ ماتن کُلّی کی اقسام بیان کر رہے ہیں تو مقسم کُلّی ہوا۔ اور مقسم کے تحت جتنی اقسام ذکر کی جاتی ہیں ان کی تعریفات میں مقسم کا اعتبار ضرور ہوتا ہے۔

جیسے کلمہ کے تحت اسکی 3 اقسام اسم، فعل، حرف کو بیان کیا جاتا ہے تو تینوں کی تعریفات میں کلمہ کا اعتبار ضرور ہوتا ہے۔

پھر شارح نے خاصّہ کی دو اقسام کو ذکر کیا۔

۱ خاصّہ شاملہ: یہ جس کُلّی کا خاصہ ہوتا ہے اُس کے تمام افراد میں پایا جاتا ہے جیسے کاتب بالقوّہ ہونا انسان کا خاصۂ شاملہ ہے ہر ہر فردِ انسان میں ہوتا

2 خاصۂ غیر شاملہ: یہ جس کلی کا خاصہ ہوتا ہے اس کے تمام افراد میں نہیں پایا جاتا۔
جیسے: کاتب بالفعل ہونا انسان کیلئے ہے کہ ہر ہر فرد کاتب بالفعل نہیں۔
اسکے بعد شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: خاصہ کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں کیونکہ اسکی تعریف کے تحت ماشی بھی داخل ہوگیا کہ یہ ایک ہی حقیقت (حیوان) کے افراد کے ساتھ خاص ہے۔ حالانکہ ماشی کو عرضِ عام کہا جاتا ہے۔

جواب: خاصہ کی تعریف میں ایک حقیقت کے تحت ہونا عام ہے خواہ وہ حقیقت نوعیہ ہو یا وہ حقیقت جنسیہ ہو۔ اگر خاصہ ایک حقیقتِ نوعیہ کے افراد میں پایا جاتا ہے تو اس کا نام خاصۃُ النوع رکھا جاتا ہے۔
اور اگر خاصہ ایک حقیقتِ جنسیہ کے افراد میں پایا جاتا ہے تو اس کا نام خاصۃُ الجنس رکھا جاتا ہے۔
لہٰذا ماشی حیوان کے افراد کے ساتھ خاص ہے اسلیئے ماشی خاصۃُ الجنس بھی کہلائے گا۔
اور جب ماشی کو انسان کے افراد پر بولا جائے گا تو اس اعتبار سے ماشی کو عرضِ عام بھی کہا جائے گا۔ کہ ایک حقیقتِ انسان کے ساتھ خاص نہیں۔

سوال: خاصہ ہونا اور عرضِ عام ہونا آپس میں مُنافاۃ رکھتی ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں ایک ہی مقسم کی دو قسمیں ہیں۔ اور اقسام آپس میں مُنافاۃ رکھتی ہیں۔ پھر یہ دونوں ایک ہی ذات کے اندر جمع کیسے ہو سکتی ہیں۔

جواب: آپس میں مُنافاۃ رکھنے والی اشیاء ایک ذات میں ایک ہی جہت سے جمع نہیں ہو سکتی۔ لیکن ایسی اشیاء دو جہتوں کے اعتبار سے ایک ذات میں جمع ہو سکتی ہیں۔ جیسے باپ و بیٹا ہونا۔ جو آپ کا باپ ہے وہ آپ کا بیٹا نہیں ہو سکتا۔ لیکن ایک ہی شخص کسی ایک کا باپ ہو۔ اور کسی اور کا بیٹا ہو تو اس مختلف اعتبارات کی وجہ سے ایک ہی ذات میں باپ ہونا و بیٹا ہونا جمع ہو سکتا ہے۔
اسی طرح خاصہ و عرضِ عام کی مُنافاۃ ہے۔ کہ ایک چیز ایک ہی حقیقت کیلئے خاصہ ہو اور اسی حقیقۃ کیلئے عرضِ عام ہو جائے ایسا نہیں ہو سکتا۔
لیکن ایک ہی چیز ایک حقیقۃ کے لیئے خاصہ ہو اور دوسری حقیقۃ کے اعتبار سے عرضِ عام ہو تو ایسا ہونا جائز ہے۔
جیسے ماشی ہونا: انسان کے اعتبار سے عرضِ عام ہے کہ انسان کے علاوہ حقیقت میں بھی پایا جاتا ہے اور جو کئی حقیقتوں پر بولا جائے وہ عرضِ عام ہوتا ہے۔ اور ماشی ہونا حیوان کے اعتبار سے خاصہ ہے کہ صرف حقیقۃ حیوان میں پایا جاتا ہے۔ اور جو ایک ہی حقیقۃ میں پایا جائے وہ عرضِ عام کہلاتا ہے۔ (حاشیۂ شاہجہانی)

شارح کے قول فاقسم میں اس سوال و جواب کی طرف اشارہ ہے۔

متن التہذیب: اور ان دونوں میں سے ہر ایک کا اگر شئ سے جدا ہونا ممتنع ہے تو یہ لازم ہے نظر کرتے ہوئے ماہیۃ کی طرف یا وجود کی طرف۔

پھر یہ لازم بیّن ہے کہ اس کا تصوّر ملزوم کے تصوّر سے لازم آجائے یا ان دونوں (لازم و ملزوم) کے تصوّر سے (ان دونوں کے درمیان) لزومیت کا یقین ہو جائے۔ اور غیر بیّن ہے جو اس کے خلاف ہے۔

ورنہ وہ عرضی مفارق ہے جو ہمیشہ رہتا ہے یا زائل ہوجاتا ہے جلدی میں یا آہستگی کے ساتھ۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول "کُلّ منہما" کی ضمیر کا مرجع خاصّہ و عرضی عام ہے۔ یعنی خاصہ و عرضی عام میں سے ہر ایک کیلئے بیان ہے۔

خلاصۃً یہ کہ وہ کُلّی جو اپنے افراد کیلئے عرضی ہے یا تو لازم ہے یا مفارق ہے۔ کیونکہ کُلّی عرضی اس بات سے خالی نہیں کہ اُسکا اپنے معروض افراد سے جدا ہونا محال ہوگا یا محال نہ ہوگا۔ اوّل اوّل ہے اور ثانی ثانی ہے

پھر اوّل یعنی لازم کی دو تقسیموں کے ذریعے تقسیم ہوتی ہے۔

پہلی تقسیم: بیشک شئ کا لازم یا تو اس شئ کو اس شئ کی نفسِ ماہیۃ کی طرف نظر کرتے ہوئے لازم ہوگا۔ قطع نظر اس کے کہ وہ لازم اُس شئ کے وجود خارجی کے ساتھ خاص ہے یا وجود ذہنی کے ساتھ خاص ہے۔

اور یہ (وجود خارجی یا وجود ذہنی کے ساتھ خاص ہونا) اس طرح ہوتا ہے کہ جب شئ جب جب ذہن میں یا خارج میں ثابت ہوتی ہے تو یہ لازم بھی اُس شئ کو ذہن یا خارج میں ثابت ہوتا ہے۔

2 یا وہ لازم اُس شئ کو لازم ہوگا اس شئ کے وجود کی طرف نظر کرتے ہوئے یعنی۔ اُس شئ کے وجود خارجی یا ذہنی کے ساتھ خاص ہونے کی طرف نظر کرتے ہوئے لازم ہوگا۔

تو اس قسم میں حقیقۃً دو قسمیں ہیں۔ لہٰذا اس پہلی تقسیم میں لازم کی کل اقسام 3 بنیں گی۔

1۔ لازم الماہیۃ جیسے 4 کیلئے جفت ہونا۔

2۔ لازم وجود خارجی جیسے آگ کیلئے جلانا۔

3۔ لازم وجود ذہنی جیسے انسان کی حقیقۃ کیلئے کُلّی ہونا۔

اور اس قسم (لازم وجود ذہنی) کا دوسرا نام معقول ثانی بھی رکھا جاتا ہے

اَقُوْلُ: سب سے پہلے شارح نے مِنْهُمَا ضمیر کا مرجع بتایا پھر دونوں کو جمع کر کے نام بتایا کہ یہاں سے ماتن کلی عرضی کی اقسام بیان کر رہے ہیں۔

شروعاتی طور پر کلی عرضی کی دو قسمیں ہیں۔ 1 عرضی لازم 2 عرضی مفارق

پھر عرضی لازم کی دو طرح سے تقسیم ہے۔ پہلی تقسیم اس طرح ہے کہ

1 کسی شئ کا لازم اس شئ کی ماہیۃ و حقیقۃ کی طرف نظر کرتے ہوئے لازم ہوگا۔ اس کو لازمُ الماہیۃ کہتے ہیں۔

مثال: جفت ہونا 4 کی حقیقت کا لازمُ الماہیۃ ہے کہ جفت ہونا 4 کی حقیقت و ماہیۃ کی طرف نظر کرتے ہوئے لازم ہے۔

یہ الگ بات ہے کہ جفت ہونا 4 کے وجودِ خارجی کو بھی لازم ہے اور 4 کے وجودِ ذہنی کو بھی لازم ہے۔ لیکن ہم ان وجودین کی طرف نظر نہ کرتے ہوئے صرف 4 کی حقیقت کی طرف نظر کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے جفت ہونا 4 کی حقیقت و ماہیۃ کو لازم ہے۔

اس کے بعد شارح نے وجودِ ذہنی و وجودِ خارجی کے ساتھ خاص ہونے کی تعریف بیان کی۔

لازم کا وجودِ ذہنی کے ساتھ خاص ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب جب شئ ذہن میں ثابت ہو تب تب وہ لازم بھی اس شئ کے ساتھ ذہن میں ثابت ہو۔

لازم کا وجودِ خارجی کے ساتھ خاص ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب جب شئ خارج میں ثابت ہو تب تب وہ لازم بھی اس شئ کے ساتھ خارج میں ثابت ہو۔

پھر شارح نے لازم الوجود کی تعریف و اقسام بیان کی۔ اور چونکہ وجود کی دو قسمیں ہیں اس لیئے لازم الوجود کی حقیقۃ میں 2 قسمیں بن جائیں گی۔

2 کسی شئ کا لازم اس شئ کے وجودِ خارجی کی طرف نظر کرتے ہوئے لازم ہوگا۔

مثال: آگ کیلیئے جلانا۔ کہ جب جب خارج میں آگ کا وجود ہوگا تب تب جلانے کا لازم پایا جائے گا۔

3 کسی شئ کا لازم اس شئ کے وجودِ ذہنی کی طرف نظر کرتے ہوئے لازم ہوگا۔

مثال: انسان کی حقیقۃ کیلیئے کلی ہونا۔ کہ جب جب ذہن میں ہم انسان کی حقیقۃ حیوانِ ناطق کا تصور کریں گے تو تب تب اس کے کلی ہونے کا تصور آئے گا۔ خارج میں ایسا نہیں۔

معقولِ ثانی: هُوَ الْعَارِضُ لِلشَّيْءِ وَلَا يُحَاذِي لَهُ أَمْرٌ فِي الْخَارِجِ۔

شئ کا ایسا عارض جس کیلیئے خارج میں کوئی مُحاذی مدلول نہیں ہوتا۔

وجہِ تسمیہ: کیونکہ اس عارض کیلیئے خارج میں کوئی مدلول نہیں اس لیئے پہلے عقل و ذہن میں ہمیشہ اس کے معروض کو لانا پڑتا ہے پھر ثانیاً عقل میں وہ عارض ثابت ہوتا ہے۔ تو ہمیشہ اس کا نمبر عقل میں ثانی ہوتا ہے۔ اَوَّلاً نہیں ہوتا۔ اس لیئے اسکو معقولِ ثانی کہا جاتا ہے۔ کہ پہلے انسان کا تصور پھر ثانیاً اس کے کلی ہونے کا تصور ہوگا

شرح التہذیب:

عرضِ لازم کی دوسری تقسیم: بیشک عرضِ لازم یا تو بیّن ہے یا غیر بیّن ہے اور بیّن کے دو معانی ہیں۔

1 لازمِ بیّن وہ ہے جس کا تصوّر ملزوم کے تصوّر سے لازم ہو جائے۔ جیسا کہ **مثال:** عمیٰ کے تصوّر سے بصر کا تصوّر لازم ہو جاتا ہے۔ یہ وہ ہے جس کو لازمِ بیّن بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے۔ اور اس وقت غیر بیّن وہ ہے جس کا تصوّر ملزوم کے تصوّر سے لازم نہ آئے۔ **مثال:** انسان کیلئے کاتب بالقوہ ہونا۔

2 لازمِ بیّن وہ ہے کہ اس کے تصوّر سے مع ملزوم کے تصوّر سے اور ان دونوں کے درمیان نسبۃ کے پائے جانے کے تصوّر سے (ان دونوں لازم و ملزوم کے درمیان) لزومیّت کا یقین لازم ہو جائے۔ **مثال:** 4 کیلئے جفت ہونا۔

کیونکہ چار کے تصوّر اور زوجیۃ کے تصوّر اور زوجیۃ کے چار کی طرف منسوب ہونے کے تصوّر کے بعد عقل یقینی طور پر حکم لگاتی ہے کہ زوجیۃ 4 کو لازم ہے۔

اور اس کو لازمِ بیّن بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے۔ اور اس وقت لازمِ غیر بیّن وہ لازم ہے کہ اس کے تصوّر سے مع اس کے ملزوم کے تصوّر سے اور ان دونوں کے درمیان نسبۃ کے پائے جانے کے تصوّر سے لزومیت کا یقین لازم نہیں ہوتا۔ **مثال:** عالم کیلئے حادث ہونا۔

لہٰذا دوسری تقسیم میں حقیقۃً دو تقسیمیں ہیں۔ مگر بیشک دو، دو قسمیں جو ہر تقدیر میں (ہر تقسیم میں) حاصل ہوتی ہیں ان کا نام بیّن اور غیر بیّن رکھا جاتا ہے۔ (اسلئے ماتن نے ایک تقسیم بنا کر پیش کی)

اَقُوْلُ: مذکورہ بالا عبارۃ میں تشریح کرنے کی حاجت نہیں صرف مثالوں کی تشریح اور ایک اعتراض مقدّر کا جواب ذکر کیا جائے۔

مثال: **اَلْبَصَرُ لِلْعَمٰی:** جب بھی عمیٰ کا تصوّر کریں گے تو پہلے بصر کا تصوّر کر کے پھر اسکی نفی کریں گے تو عمیٰ کا تصوّر بن جائے گا۔ کہ عدمُ البصر کو عمیٰ کہتے ہیں۔ اسلئے بصر عمیٰ کیلئے لازمِ بیّن بالمعنی الاخص ہوا۔

مثال: **کتابۃ بالقوہ لِلْاِنسان:** انسان کا تصوّر کرتے ہوئے اس کے کاتب بالقوہ ہونے کا تصوّر لازم نہیں آتا۔ اسلئے یہ لازمِ غیر بیّن بالمعنی الاخص ہوا۔

مثال: **الزوجیۃ للاَرْبَعَۃ:** 4 کا تصوّر کریں، پھر جفت ہونے کا تصوّر کریں۔ پھر ان دونوں کے درمیان تعلق ہے اس کا تصوّر کریں۔ ان تینوں تصوّرات کے بعد یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ زوجیۃ 4 کو لازم ہے۔ اسلئے زوجیۃ 4 کا لازمِ بیّن بالمعنی الاعم ہے۔

لازمِ بیّن کی پہلی تعریف کے مطابق جو لازمِ بیّن ہو گیا وہ اس دوسری تعریف کے مطابق بھی ضرور لازمِ بیّن بنے گا۔ لیکن جو اس دوسری تعریف کے مطابق لازمِ بیّن ہو

جائے وہ پہلی تعریف کے مطابق لازم بیّن نہیں ہوتا۔ اسلیئے پہلی تعریف کے افراد کم ہوئے اور دوسری تعریف کے تحت کثیر لازم بیّن بن جائیں گے۔ اسی وجہ سے پہلی کو الاخص اور دوسری کو الاعم کا نام دیا گیا۔ وعلیٰ ھذا القیاس لازم غیر بیّن میں ہے۔ فافھم

مثال: المحدوث للعالم: عالم (ماسوی اللہ تعالیٰ) کا تصور کریں۔ پھر محدوث کا تصور کریں۔ پھر ان دونوں کے درمیان تعلق ہے اس کا تصور کریں۔ ان تینوں تصورات کے بعد بھی بعض لوگوں کو یقین نہیں ہوتا کہ عالم کیلیئے حدوث ثابت ہے۔ اسلیئے اسکو لازم غیر بیّن بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔

اعتراض: ماتن نے صرف ایک تقسیم بنا کر ذکر کیا حالانکہ شرح سے معلوم ہوا کہ یہاں دو تقسیمیں ہیں۔ پہلی تقسیم میں دو اقسام بالمعنی الاخص والی۔ اور دوسری تقسیم میں دو اقسام بالمعنی الاعم والی ہیں۔

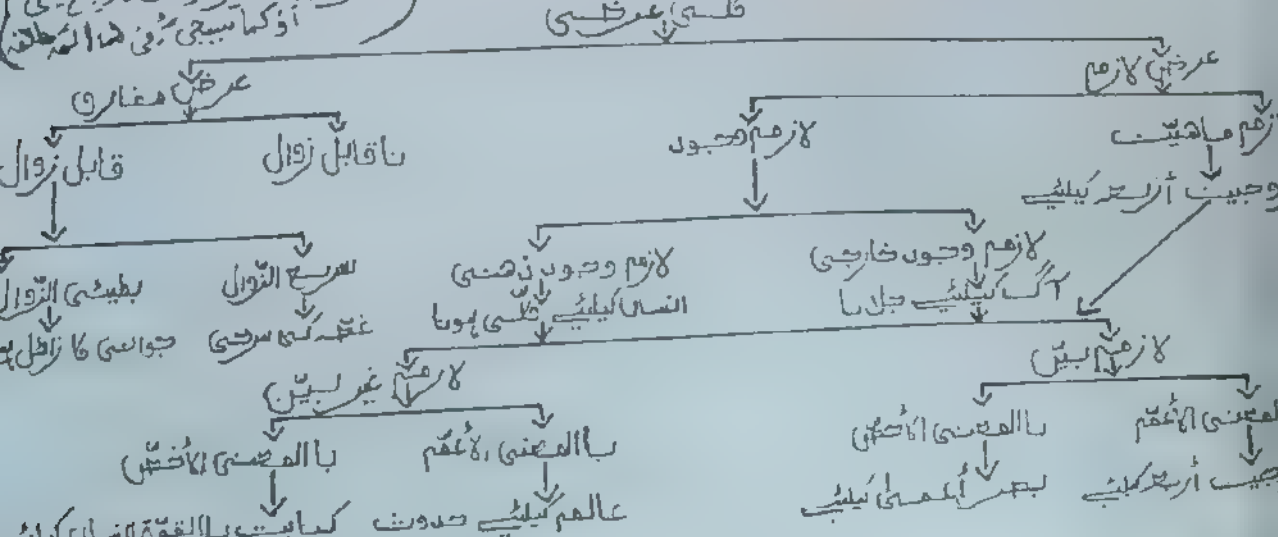
جواب: دونوں تقسیموں میں ؛ اقسام کا نام بیّن و غیر بیّن کے ذریعے رکھا گیا ہے اسلیئے بیّن و غیر بیّن ہونے کے اعتبار سے ایک تقسیم بنا کر ذکر کیا۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول "یدوم" یعنی عرضی مفارق دائمی کی مثال فلک کیلیئے حرکۃ کا ہونا۔ بیشک یہ حرکت فلک کو ہمیشہ ہوتی ہے اگرچہ فلک کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اس حرکۃ کا فلک سے جدا ہونا ممتنع نہیں بلکہ ممکن ہے۔

ماتن کے قول "یشرعۃ" عرضی مفارق جلدی زائل ہونے کی مثال جیسے شرمندگی کی سرخی اور خوف کی زردی، پیلاپن۔

ماتن کے قول "بطوء" عرضی مفارق آہستگی سے زائل ہونے کی مثال جیسے جوانی۔

اقول: قدیم منطقیوں کے نزدیک فلک بمعنی آسمان ہمیشہ متحرک ہے جس کی وجہ سے دن رات ہوتے ہیں اگرچہ یہ حرکت فلک سے جدا ہو سکتی ہے ممکن ہے۔ کما فی القیامۃ ہمارے نزدیک سورج متحرک ہے۔ سائنس کے نزدیک زمین متحرک ہے۔ اور علماء محققین کا رجحان بھی سائنس کی تحقیق کی طرف مائل ہے۔ (فتفکر یا منکر وان ارجع الی اذکما سبیحی فی ھذا الحاشیۃ)



رات 12:50 بجے 9 اپریل کنز الایمان سکھر۔

خاتمۃ مبحث التصورات :-

متن التہذیب: کلی کے مفہوم کو "کلی منطقی" کہا جاتا ہے۔ اور اس کلی کے معروض کو "کلی طبعی" کہا جاتا ہے۔ اور ان دونوں کے مجموعے کو "کلی عقلی" کہا جاتا ہے۔ اور اسی طرح کلی کی پانچوں اقسام میں ہوگا۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول "کلی کا مفہوم" یعنی وہ جس پر لفظ کلی بولا جاتا ہے یعنی یہ مفہوم کہ جس کا صدق کثیرین پر فرض کرنا ممتنع نہیں اس کا نام کلی منطقی رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ منطقی لفظ کلی سے اسی معنی کا قصد کرتا ہے۔

ماتن کا قول "اس کا معروض" یعنی وہ جس پر کلی کا مفہوم صادق آتا ہے۔ جیسے انسان، حیوان اس کا نام کلی طبعی رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا وجود طبائع یعنی خارج میں ہوتا ہے۔ اس مذہب پر جو عنقریب آئے گا۔

ماتن کا قول "مجموعہ" یعنی اس عارض و معروض سے مرکب جیسے الانسان الکلی اور الحیوان الکلی کا نام کلی عقلی رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ اس مجموعہ کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے۔

ماتن کا قول "کلی کی پانچوں اقسام" یعنی جیسا کہ کلی بیشک منطقی و طبعی و عقلی ہے اسی طرح کلی کی پانچوں اقسام یعنی جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض عام ان سب میں یہ تینوں اعتبارات جاری ہونگے۔

مثلاً نوع کا مفہوم یعنی وہ کلی جو ماھو کے جواب میں کثیر متفق بالحقائق پر بولی جائے کا نام نوع منطقی رکھا جائے گا۔ اور اس کے معروض جیسے انسان و فرس کو نوع طبعی کا نام دیا جائے گا۔ اور عارض و معروض کے مجموعے جیسے الانسان النوع کو نوع عقلی کا نام دیا جائے گا۔ اسی پر باقی چاروں کو قیاس کر لو۔

بلکہ یہ تینوں اعتبارات جزئی میں بھی جاری ہونگے۔ کیونکہ جب ہم نے کہا کہ زید جزئی ہے۔ تو جزئی کے مفہوم یعنی جس کا صدق کثیرین پر فرض کرنا ممتنع ہو کا نام جزئی منطقی ہوگا۔ اور اس کے معروض یعنی زید کا نام جزئی طبعی ہوگا اور مجموعے یعنی زید الجزئی کا نام جزئی عقلی رکھا جائے گا۔

اقول: شارح نے سب سے پہلے کلی منطقی و طبعی و عقلی کی تعریفات اور ان کی وجہ تسمیہ کو بیان کیا۔

کلی منطقی: کلی کا جو مفہوم ذہن میں قائم ہوتا ہے اس مفہوم کو کلی منطقی کہا جاتا ہے۔ اور کلی سے کہ ذہن میں جو مفہوم قائم ہوتا ہے وہ مفہوم یہ ہے: مالا یمتنع فرض صدقہ علی کثیرین۔ تو اس مفہوم کا نام کلی منطقی ہے

وجہ تسمیہ: منطقی اپنی ابحاث میں کلی کہہ کر اسی مفہوم ذہنی کا ارادہ کرتا ہے اس لیئے اس کو کلی منطقی کہا جاتا ہے۔

کلی طبعی: جس چیز پر کلی کا مفہوم صادق آئے اس مصداق و معروض کو کلی طبعی کہا جاتا ہے

مثلاً: انسان، حیوان، فرس، وغیرہ پر کُلّی کا مفہوم صادق آتا ہے۔ . . .
کہ ان میں سے ہر ایک کا صدق کثیرین پر فرض کرنا ممتنع نہیں۔

وجہ تسمیہ: طبعی، طبیعۃ سے مشتق ہے اور طبیعت کا ایک معنیٰ خارج ہے چونکہ معروض ایک مذہب کے مطابق خارج میں پایا جاتا ہے اس لیئے اسکو کُلّی طبعی کا نام دیا گیا۔
یا پھر طبیعت کا معنیٰ حقیقت بھی ہے اور معروض چونکہ اشیاء کی حقیقتوں کا جزء ہوا کرتا ہے۔ جیسے حیوان ہونا، زید کی حقیقت کا جزء ہے۔ اس لیئے معروض کو کُلّی طبعی کا نام دیا گیا۔

کُلّی عقلی: دونوں کے مجموعے کا نام کُلّی عقلی ہے۔ جیسے ذہن میں الانسان الکلی کا وجود کُلّی عقلی ہے

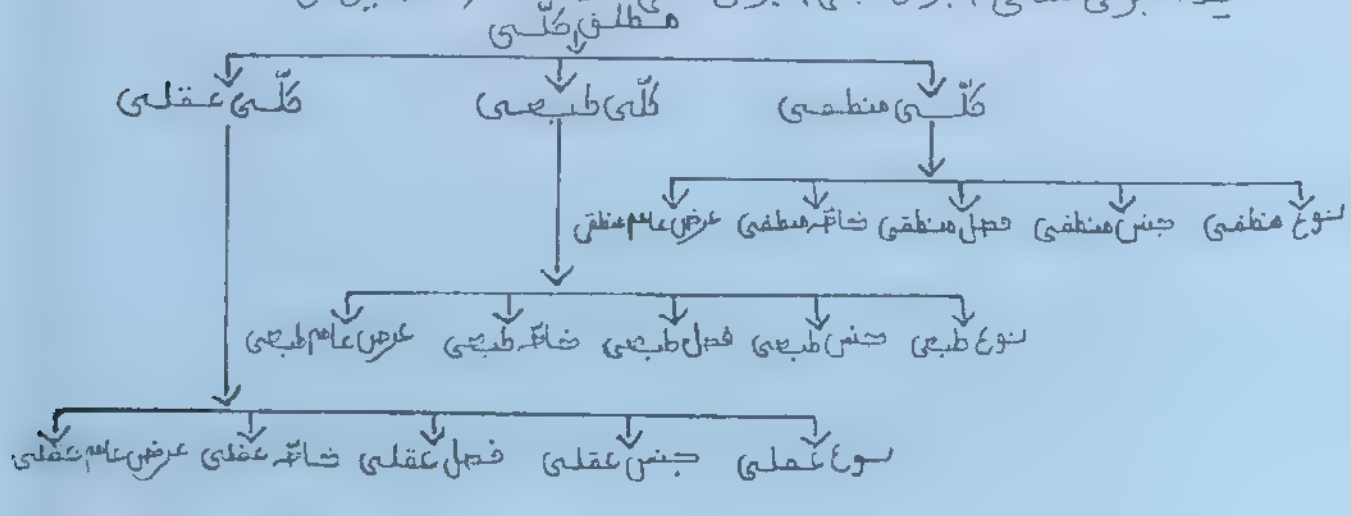
وجہ تسمیہ: کُلّی عقلی کا وجود خارج میں اصلاً نہیں بلکہ اس کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے اس لیئے اس کو کُلّی عقلی کہا جاتا ہے۔

سوال: کُلّی منطقی کا وجود بھی صرف عقل میں ہوتا ہے تو پھر مذکورہ بالا وجہ تسمیہ کو کُلّی منطقی میں کیوں نہ بیان کیا گیا؟

جواب: کُلّی عقلی و کُلّی منطقی ایک مقسم کے تحت اقسام ہیں اور آپس میں قسیمین ہیں۔ اور قسیموں کے درمیان تقابل ہوتا ہے اس لیئے دونوں کی وجہ تسمیہ کو الگ الگ بیان کیا گیا۔

بہرحال اس کے بعد ماتن و شارح نے بیان کیا کہ مذکورہ تینوں اعتبار ان کی طرح مطلق کُلّی میں جاری کیئے گئے اسی طرح یہ تینوں اعتبارات کُلّی کے تحت آنے والی باقی اقسام میں بھی جاری ہونگے لہٰذا جنس و نوع و فصل و خاصہ و عرض عام میں سے ہر ایک کی 3، 3 اقسام بن جائیں گی۔ مثلاً: جنس منطقی، جنس طبعی، جنس عقلی نوع منطقی، نوع طبعی، نوع عقلی، فصل منطقی، فصل طبعی، فصل عقلی، خاصہ منطقی خاصہ طبعی، خاصہ عقلی، عرض عام منطقی، عرض عام طبعی، عرض عام عقلی۔ فافہم

اسکے بعد شارح نے بیان کیا کہ مذکورہ تینوں اعتبارات جزئی میں بھی جاری ہونگے لہٰذا جزئی منطقی، جزئی طبعی، جزئی عقلی 3 اقسام بن جائیں گی۔



متن التہذیب: اور حق یہ ہے کہ کُلّی طبعی کا پایا جانا، اس کے افراد کے پائے جانے کے معنیٰ میں ہے۔

شرح التہذیب: مناسب نہیں کہ کُلّی منطقی کے خارج میں موجود نہ ہونے میں شک کیا جائے۔ کیونکہ کُلیۃ تو صرف عقل میں مفہومات کو عارض ہوتی ہے۔
اسی وجہ سے یہ معقولاتِ ثانیہ میں سے ہے۔
اور اسی طرح کُلّی عقلی بھی خارج میں موجود نہیں۔ کیونکہ جزء کا منتفی ہونا کُلّ کے منتفی ہونے کو مستلزم ہے۔
اور جھگڑا تو صرف کُلّی طبعی میں ہے، جیسا کہ انسان اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے جس کو عقل میں کُلیۃ عارض ہوتی ہے۔ کیا یہ خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہے یا نہیں؟ بلکہ خارج میں صرف اس کے افراد موجود ہیں پہلا مذہب جمہور حکماء کا ہے۔ اور ثانی مذہب بعض متاخرین کا ہے اور ان ہی میں سے محقق ہے۔ اسی وجہ سے کہا کہ حق ثانی مذہب ہے۔
اور وہ اس لیے کہ اگر کُلّی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جائے تو ایک ہی شئ کا متضاد صفات سے موصوف ہونا لازم آئے گا۔ جیسے کُلیۃ و جزئیۃ سے متصف ہونا۔ اور ایک ہی شئ کا متعدد مکانات میں پایا جانا لازم آئے گا۔
لہٰذا اس وقت طبعی کے پائے جانے کا معنیٰ یہ ہے کہ اس کے افراد خارج میں موجود ہے۔ اور اس میں غور و فکر ہے۔ اور حق کی تحقیق حواشئ تجرید میں ہے تو تم اس میں دیکھ لو۔

قولہ: کُلّی منطقی کا وجود خارج میں نہیں یہ بالاتفاق ہے کیونکہ مفہومِ کُلّی و جزئی ذہن میں ہوتا ہے خارج میں نہیں۔
اسی طرح کُلّی عقلی وجود بھی خارج میں نہیں یہ بھی بالاتفاق ہے کیونکہ اس کا ایک جزء کُلّی منطقی ہے۔ تو جس کا جزء خارج میں نہیں اس کا کُلّ بھی خارج میں نہیں ہو سکتا۔
باقی کُلّی طبعی میں اختلاف ہے۔ جمہور حکماء کے نزدیک کُلّی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً انسان کُلّی طبعی ہے تو یہ زید، عمرو، بکر وغیرہ کے روپ میں خارج میں پایا جاتا ہے۔
یعنی حکماء میں دو مذہب ہیں ایک گروہ کے نزدیک خارج میں موجود بھی ہے اور محسوس بھی ہے۔ اور دوسرے گروہ کے نزدیک خارج میں موجود ہے محسوس نہیں ہے۔
باقی محقق اور بعض متاخرین کی رائے یہ ہے کہ کُلّی طبعی نہ تو مستقلاً خارج میں ہے نہ افراد کے ضمن میں ہو کر خارج میں ہے۔ (حاشیۂ شاہجہانی)
دلیل یہ دیتے ہیں کہ ۱ اگر کُلّی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں پائی جائے تو ایک ہی چیز کا متضاد صفات کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔ کہ کُلّی طبعی ایک بھی ہوگی اور افراد کے تعدد کی وجہ سے متعدد بھی ہوگی۔

13 اپریل 2014 بروز اتوار شام 6:30
کنز الایمان سکھر سندھ
113

2 ایک ہی چیز کا ایک ہی وقت میں متعدد جگہوں میں پایا جانا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

اعتراض: تو پھر اس کو کلی طبعی یعنی خارج میں پائی جانے والی کیوں کہا جاتا ہے

جواب: شارح نے فرمایا کہ اس وقت کلی طبعی کہنا اس لیئے ہے کہ اس کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں تو اس کو اس کے افراد کے اعتبار سے کلی طبعی (خارج میں پائی جانے والی) کہا جاتا ہے

آخر میں شارح نے فیہ تامل کہہ کر اپنا مختار مذہب بیان کیا کہ ان کے نزدیک حکماء کا مذہب صحیح ہے اور اس کی تحقیق تجرید کے شارح نے بیان کی ہے۔ وہاں پر اس تحقیق کو دیکھا جائے۔

:- فصل فی تعریف المعرف :-

متن التہذیب: شئ کی تعریف کرنے والا معرف وہ ہے جس کو شئ پر بولا جاتا ہے تاکہ شئ کے تصور کرنے کا فائدہ ملے۔ اور شرط یہ ہے کہ معرف معرف کے مساوی ہو اور معرف سے زیادہ ظاہر و واضح ہو۔

لہذا معرف سے زیادہ اعم یا معرف سے زیادہ اخص کے ذریعے تعریف بیان کرنا صحیح نہیں۔ اور جو معرفۃ و جہالۃ میں معرف کے مساوی ہے یا معرف سے زیادہ مخفی ہے (کے ذریعے بھی تعریف صحیح نہیں)

شرح التہذیب: معرف جن سے بنتا ہے ان کو بیان کرنے سے فارغ ہونے کے بعد ماتن معرف کی بحث میں شروع ہوئے

اور تو نے جان لیا کہ اس فن میں ذاتی طور پر مقصود معرف و حجۃ سے بحث کرنا ہے۔

ماتن نے معرف کی تعریف بیان کی کہ یہ وہ ہے جس کو شئ پر یعنی معرف پر محمول کیا جاتا ہے تاکہ اس شئ کے تصور کا فائدہ دے یا تو شئ کی حقیقت بیان کرنے کے ساتھ دے یا اس طرح دے کہ وہ شئ اپنے تمام ماعدا سے ممتاز ہو جائے۔

اسی وجہ سے معرف کا اعم مطلق ہونا جائز نہیں کیونکہ اعم ان دونوں چیزوں میں سے کسی کا بھی فائدہ نہ دے گا۔ جیسے انسان کی تعریف میں حیوان کہنا۔ تو بیشک حیوان انسان کی مکمل حقیقت نہیں کیونکہ انسان کی حقیقۃ حیوان ناطق ہے۔ اور یہ بھی کہ انسان اپنے علاوہ جمیع ماعدا سے ممتاز بھی نہ ہوا۔ کیونکہ بعض حیوان فرس بھی ہیں۔

اور ایسا ہی حال معرف اعم من وجہ کا ہے

بہرحال اخص یعنی اخص مطلق تو اگر جدا اس کا تصور، اعم کے تصور بالحقیقۃ کا فائدہ دے گا یا اس طرح فائدہ دے گا کہ اس اخص کی وجہ سے اعم اپنے ماعدا سے ممتاز ہو جائے گا۔ جیسا کہ جب تو انسان کا تصور کرے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو تحقیق تو نے انسان کے

ضمن میں حیوان کا تصور کر لیا دونوں طریقوں میں سے ایک طریقے پر۔ لیکن چونکہ اخص عقل میں پائے جانے کے اعتبار سے اقل ہے۔ اور عقل کی نظر میں زیادہ مخفی ہے۔ اور معرّف کی شان یہ ہے کہ وہ معرّف سے زیادہ معروف و مشہور ہو۔ اس لیئے معرّف کا معرّف سے زیادہ اخص ہونا بھی جائز نہیں ہوگا۔

اور معرّف کی تعریف "ما یُحمَلُ علی الشیٔ" سے یہ بھی جان لیا گیا کہ معرّف کا معرّف کے مباین ہونا بھی جائز نہیں۔

تبس معرّف کا معرّف کے مساوی ہونا متعیّن ہو گیا۔

پھر مناسب یہ ہے کہ معرّف معرّف سے زیادہ معروف ہو عقل کی نظر میں۔ کیونکہ یہ معرّف معلوم۔ معرّف مجہول کے تصور رنگ پہنچانے والا ہوتا ہے تو یہ معرّف معرّف سے زیادہ مخفی بھی نہیں ہوگا اور نہ ہی خفاء و ظہور میں معرّف کے مساوی ہوگا۔

آ قولُ: منطق کا موضوع معرّف و حجّت سے بحث کرنا ہے کہ یہ دونوں مجہولات تک کس طرح پہنچاتے ہیں۔ اس لیئے ماتن نے سب سے پہلے وہ اشیاء بیان کی جن سے معرّف بنتا ہے۔ ان سے فارغ ہونے کے بعد ماتن اصل مقصود معرّف کو بیان کر رہے ہیں۔ اس سے فارغ ہونے کے بعد ماتن وہ اشیاء بیان کریں گے جن سے حجّت مرکّب ہوتی ہے اور پھر آخر میں حجّت سے بحث کریں گے۔

ماتن نے معرّف کی تعریف: ما یُقالُ علیہ لِافادۃِ تصوّرِہٖ سے بیان کی شارح نے اس کی تشریح: ما یُحمَلُ علی الشیٔ ای المعرّفِ لیُفیدَ تصوّرَ ھذا الشیٔ سے بیان کر کے کئی باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جو کہ درج ذیل ہیں۔

1 یُقالُ کی ھُوَ ضمیر کا مرجع معرّف ہے۔ 2 علیہ کی ہ ضمیر کا مرجع الشیٔ ہے۔
3 الشیٔ سے مراد معرّف ہے یعنی جس کی تعریف بیان کی جائیگی۔
4 لِافادۃِ میں ھُوَ ضمیر فاعل کا مرجع بھی معرّف ہے 5 تصوّرِہٖ کی ہ ضمیر کا مرجع الشیٔ ہے۔ 6 ما یُقالُ بمعنیٰ ما یُحمَلُ ہے۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب بھی قول اور اس کے مشتقات کا صلہ علیٰ سے ہو تو وہاں حمل کے معنیٰ میں لیا جائے گا۔ (شاہجہانی)

لہٰذا معلوم ہوا کہ معرّف کو جملے میں موضوع اور معرّف کو محمول بنایا جائے گا۔

مثلاً: الانسانُ حیوانٌ ناطقٌ۔ اس میں الانسانُ معرّف ہے جو کہ موضوع ہے اور حیوانٌ ناطقٌ معرّف ہیں جو کہ محمول بن رہے ہیں۔

بہرحال معرّف کو معرّف پر محمول اس لیئے کرتے ہیں تاکہ معرّف کے تصور ملنے کے ساتھ ساتھ درج ذیل دونوں فائدے ملیں یا ان دونوں فائدوں میں سے کوئی ایک فائدہ حاصل ہو جائے۔

1 معرّف کی حقیقت معلوم ہو جائے۔ 2 یا معرّف اپنے علاوہ تمام اغیار سے ممتاز ہو جائے

اس لیئے ایسا معرّف جو معرّف سے زیادہ اعمّ مطلق ہے یا معرّف سے اعمّ من وجہ ہے۔ ایسے معرّف کے ذریعے تعریف بیان کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ ان کے ذریعے تعریف کرنے سے مذکورہ دونوں فائدوں میں سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا

مثلاً: انسان کی تعریف میں حیوان کہنا صحیح نہیں کیونکہ حیوان انسان سے زیادہ اعمّ ہے اب حیوان نہ تو انسان کی مکمل حقیقت ہے اور نہ ہی حیوان انسان کو جمیع ماعدا سے جدا کر رہا ہے کیونکہ حیوان تو فرس و حمار بھی ہے۔

اسی طرح انسان کی تعریف میں ابیض کہنا صحیح نہیں کیونکہ ابیض انسان سے اعمّ من وجہ ہے۔ اب ابیض نہ تو انسان کی حقیقت ہے اور نہ ہی ابیض انسان کو جمیع ماعدا سے جدا کر رہا ہے کیونکہ ابیض تو کپڑے اور قاعد بھی ہوتے ہیں۔

پھر معرّف کی تعریف "ما یشتمل علیہ" سے معلوم ہوا کہ معرّف کا معرّف پر حمل ہوتا ہے اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ معرّف، معرّف سے مباین بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایک مباین کا دوسرے مباین پر حمل نہیں ہوتا۔

لہٰذا انسان کی تعریف میں حجر نہیں کہہ سکتے۔ کہ حجر کا انسان پر حمل نہیں ہو سکتا کیونکہ انسان و حجر ایک دوسرے کے مباین ہیں۔ پھر یہاں تعریف میں دونوں فائدے بھی حاصل نہیں ہو رہے۔

یہ بھی یاد رہے کہ تعریف بیان کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ معرّف کی پہچان حاصل ہو جائے۔ اس لیئے ضروری ہوا کہ معرّف معرّف سے زیادہ معروف و مشہور و ظاہر ہو۔ تاکہ اس کے ذریعے معرّف کی پہچان ہو جائے۔ اور اگر معرّف، معرّف سے زیادہ مشہور ہو تو پھر معرّف کے ذریعے تعریف بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہ رہے گا۔

اس لیئے ماتن و شارح نے بیان کیا کہ ایسا معرّف جو معرّف سے زیادہ اعمّ مطلق ہو تو ایسے معرّف کے ذریعے بھی تعریف بیان کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں اگرچہ معرّف کا تصوّر بالحقیقۃ حاصل ہو جائے گا یا معرّف اپنے جمیع ماعدا سے ممتاز ہو جائے گا۔ لیکن عقل میں چونکہ اخص کا وجود اعمّ کے مقابلے میں کم ہوتا ہے اور عقل کی نظر میں اخص اعمّ کے مقابلے میں زیادہ مخفی ہوتا ہے۔ اس لیئے اخصّ مطلق کے ذریعے بھی تعریف کرنا جائز نہیں۔

مثلاً: حیوان کی انسان (یعنی حیوانِ ناطق) کے ذریعے تعریف کرنا۔ اس میں انسان معرّف میں حیوان کی حقیقۃ کا بیان ہے۔ کہ حیوانِ ناطق کی مکمل تشریح کریں گے تو حیوان کی مکمل حقیقت کا تصوّر حاصل ہو جائے گا۔ لیکن عقل کی نظر میں انسان، حیوان سے زیادہ مخفی ہے اس لیئے یہ تعریف جائز نہیں۔ اور اگر حیوان کی انسان بمعنی ماشی کے ذریعے تعریف کی جائے کہ انسان کا تصور ماشی کے ذریعے کیا جائے تو اس میں ماشی نے حیوان کو تمام ماعدا سے ممتاز کر دیا۔ لیکن یہ جائز نہیں کہ انسان بمعنی ماشی عقل کی نظر میں مخفی ہے۔

[illegible] یہ کہا کہ معرّف اور معرّف کے درمیان من مساوی ہو۔ اور معرّف معرّف سے [illegible] اور آخر [illegible] شرط لگائی تھی کہ [illegible] و تشنیف [illegible] نکلوں [illegible] اور [illegible] ہے کہ مکلف شروع کیے [illegible] مساوات کا ذکر غلطی ہے جو کہ صحیح نہیں کیونکہ دونوں [illegible] ہو جائے [illegible] کوئی [illegible] شرط باقی رہے گی۔ واضح ہو المساوی معرفۃ وحالۃ [illegible] المساوی [illegible] معرّف [illegible] کے معنی [illegible]

من الذہب: [illegible] فعل [illegible] ہے اور [illegible] کے [illegible] ہو [illegible] رسم ہے [illegible] ہو [illegible] ورنہ [illegible] ہیں

شرح الحدیث: [illegible] کہ وہ ایسی [illegible] مشتمل ہو [illegible] معرّف [illegible] کی شرط گذر چکی۔

[illegible] معرّف کی جامع [illegible] معرّف [illegible] رکھا [illegible] ہے۔ [illegible] دو [illegible] مشتمل [illegible] رکھا جاتا ہے۔

[illegible] مشتمل [illegible] اور بیان [illegible] فعل [illegible] ہے [illegible] اور [illegible] رسم [illegible] مطلوب [illegible] اور [illegible] ایسی [illegible] ابحاث ہیں۔ جن کو بیان کرنے کی مقام اجازت نہیں دیتا۔

اقول: معرّف [illegible] کی کل [illegible] ہیں

1 حدّ تام: وہ [illegible] جو جنس قریب [illegible] فعل [illegible] پر مشتمل ہو

مثال: [illegible] فعل [illegible] ہے [illegible]

2 رسم تام: وہ [illegible] جو جنس قریب [illegible] خاصہ پر مشتمل ہو

مثال: [illegible] رسم [illegible]

[illegible] ہے کہ [illegible] پہلے [illegible] ہے [illegible] مطابقت [illegible] پہلے [illegible] ہے [illegible] مطابقت [illegible] ہے۔ (الشریح المنہب)

3 حدِّ ناقص : وہ تعریف جو جنسِ بعید و فصلِ قریب پر مشتمل ہو یا صرف فصلِ قریب پر مشتمل ہو۔

مثال : انسان کی تعریف جسمِ ناطق سے کرنا یا انسان کی تعریف صرف ناطق سے کرنا۔
اس تعریف کو فصلِ قریب کی وجہ سے حدّ کہا گیا اور جنسِ قریب کے نہ ہونے کی وجہ سے ناقص کہا گیا۔

4 رسمِ ناقص : وہ تعریف جو جنسِ بعید و خاصہ پر مشتمل ہو یا صرف خاصہ پر مشتمل ہو۔

مثال : انسان کی تعریف جسمِ ضاحک سے کرنا یا انسان کی تعریف صرف ضاحک سے کرنا۔
اس تعریف کو خاصہ کی وجہ سے رسم کہا گیا اور جنسِ قریب کے نہ ہونے کی وجہ سے ناقص کہا گیا۔

نوٹ : بعض مناطقہ کے نزدیک صرف فصلِ قریب سے یا صرف خاصہ سے تعریف کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک کم از کم دو چیزوں کو ترتیب دے کر مجہول تک پہنچا جاتا ہے اس لیئے ان مناطقہ نے نظر و فکر کی تعریف "ترتیبُ اُمورٍ معلومۃٍ لیتادیٰ الی مجہولٍ" سے بیان کی ہے۔

لیکن ماتن و بعض مناطقہ کے نزدیک کم از کم دو کو ترتیب دے کر مجہول تک پہنچنا ضروری نہیں بلکہ ایک سے بھی مجہول حاصل کرنا جائز ہے۔ اس لیئے ماتن نے نظر کی تعریف "ملاحظۃُ المعقولِ لیتحصیلِ المجہول" سے بیان کی۔ (حاشیۂ شاہجہانی)

متنِ التہذیب : اور مناطقہ نے تعریف میں عرفِ عام کا اعتبار نہیں کیا۔ اور تحقیق ناقص تعریف میں جائز رکھا گیا ہے کہ معرِّف معرَّف سے زیادہ اعم ہو جیسا کہ تعریفِ لفظی میں جائز ہے۔ تعریفِ لفظی وہ ہے جس سے لفظ کے مدلول کی تفسیر کا قصد کیا جاتا ہے۔

شرح التہذیب : مناطقہ نے کہا : تعریف بیان کرنے کسی غرض یا تو معرَّف کی حقیقت پر اطلاع پانا ہے یا معرَّف کو اس کے تمام ماعدا سے جدا کرنا ہے۔ اور عرفِ عام ان دونوں میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔ اس وجہ سے مناطقہ نے تعریف کے مقام میں عرفِ عام کا اعتبار نہیں کیا۔

اور ظاہر یہ ہے کہ ان سے ان کی غرض یہ ہے کہ مناطقہ اس کے اکیلے ہونے کی حالت میں اعتبار نہیں کرتے۔

اور بہرحال کئی اُمور کے مجموعے کے ذریعے تعریف کرنا کہ ان میں سے ہر ایک معرَّف کا عرفِ عام ہو لیکن یہ مجموعہ معرَّف کو خاص کر دے جیسے انسان کی تعریف، ماشی و سیدھے قد والا ہونا کے ذریعے کرنا اور چمگادڑ کی تعریف ایسا پرندہ جو بچہ دیتا ہے کے ذریعے کرنا۔

تو یہ حقیقۃً مرکبہ کے ذریعے تعریف کرنا ہے۔ اور مناطقہ کے نزدیک اسکا

اعتبار کیا گیا ہے۔ جیسا کہ اسکی تصریح بعض مناطقہ نے کی ہے۔

آ قولہ: تعریف کی بحث میں کلیات خمسہ میں سے 4 کلیوں کا بیان ہوا۔ جنس، فصل و خاصہ تو تعریف میں ذکر کی جاتی ہیں۔ اور نوع کو معرّف بنایا جاتا ہے۔ کما مرّ فی الفصل باقی عرضی عام رہ گیا۔ اس کے بارے میں ماتن نے بیان کیا کہ تعریف کی بحث میں عرضی عام کو مناطقہ ذکر نہیں کرتے۔

اس پر شارح نے تشریح بیان کی کہ عرضی عام اکیلا ہو تو اس کا اعتبار تعریف کی بحث میں نہیں ہوتا لیکن اگر کئی عرضی عام کا مجموعہ بن کر کسی معرّف کا خاصہ بن جائیں تو پھر تعریف میں اس کا اعتبار ہوتا ہے۔

مثال: انسان کی تعریف میں ماشی و سیدھے قامت والا کہنا یہ تعریف رسمی ناقص ہے کہ دونوں عرضی عام ملکر انسان کا خاصہ ہو گیا۔ اور خاصہ سے تعریف رسمی ناقص ہوتی ہے۔

اسی طرح چمگادڑ کی تعریف میں طائر و بیچہ دینے والا کہنا یہ تعریف رسمی ناقص ہے کہ دونوں عرضی عام ملکر چمگادڑ کو خاص کر رہے ہیں۔ تو یہ خاصہ سے تعریف ہوئی جس کو رسمی ناقص کہا جاتا ہے۔

شرح النقد یب: ماتن کے قول "وقد اُجیز فی الناقص ان یکون اعمّ" میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جس کو متقدمین نے جائز قرار دیا ہے اس طرح کہ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ ذاتی اعمّ کے ذریعے تعریف کرنا جائز ہے۔ جیسے انسان کی تعریف حیوان سے کرنا تو یہ حدّ ناقص ہوگی۔

یا عرضی عام کے ذریعے کرنا جائز ہے۔ جیسے انسان کی تعریف ماشی سے کرنا تو یہ رسمی ناقص ہوگی۔

بلکہ انہوں نے عرضی اخصّ کے ذریعے تعریف کرنے کو بھی جائز رکھا ہے جیسے حیوان کی تعریف ضاحک کے ذریعے کرنا لیکن محقق اس کو شمار نہیں کیا۔ ان کے اس گمان کی وجہ سے کہ یہ تعریف اخفیٰ کے ذریعے ہے جو کہ کبھی بھی جائز نہیں۔

آ قولہ: شروحات میں ماتن نے متاخرین کے مذہب پر بیان کیا تھا کہ اعمّ کے ذریعے تعریف کرنا جائز نہیں۔ اور اس کو فعل معروف کے ذریعے بیان کیا کیونکہ ماتن کے نزدیک ان کا مذہب قوی ہے۔

اور "وقد اُجیز" سے متقدمین کا مذہب بیان کیا کہ ان کے نزدیک اعمّ کے ذریعے تعریف کرنا جائز ہے۔ لیکن ماتن نے اس مذہب کو فعل مجہول کے ذریعے بیان کیا کیونکہ ماتن کے نزدیک ان کا مذہب ضعیف ہے۔

پھر ماتن نے متقدمین کے ایک قول کو بیان نہیں کیا وہ یہ کہ ان کے نزدیک تو اخفیٰ عرضی کے ذریعے تعریف کرنا بھی جائز ہے۔ شارح نے اس قول کو بیان نہ

کرنے کی وجہ یہ بتائی کہ ماتن کے نزدیک یہ قول انتہائی ضعیف ہے اس لیئے اسکو شمار ہی نہیں کروایا۔

بہرحال متقدمین کے نزدیک معرّف اعمّ ہو خواہ معرّف کا عرضی ہو یا ذاتی ہو۔ دونوں سے تعریف کرنا جائز ہے۔ اس کی مثال شرح میں گذر چکی۔

جبکہ معرّف اخصّ ہو تو وہ معرّف کا عرضی ہو تو اسکے ذریعے بھی تعریف کرنا جائز ہے۔

لیکن اگر اخصّ معرّف کا ذاتی ہو تو اسکے ذریعے تعریف کرنا جائز نہیں۔ مثلاً حیوان کی تعریف انسان کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں دور لازم آتا ہے کہ حیوان کی معرفت انسان پر موقوف ہے اور انسان کی معرفۃ حیوان پر موقوف ہے اس لیئے اخصّ ذاتی سے تعریف جائز نہیں (التشریح المنیب)

شرح التہذیب: ماتن کا قول "کاللفظی" یعنی جیسا کہ تعریفِ لفظی میں جائز رکھا گیا ہے کہ معرّف اعمّ ہو۔ جیسے ان کا قول: السعدانۃ گھاس ہے۔

ماتن کا قول "تعیین مدلولِ اللفظ" یعنی ذہن میں موجود معانیٔ مخزونہ کے درمیان سے لفظ کے مسمّیٰ کی تعیین کرنا ہوتا ہے۔

تو اس تعریفِ لفظی میں معلوم سے مجہول کو حاصل کرنا نہیں ہوتا جیسا کہ معرّفِ حقیقی میں تھا۔ فافہم۔

اقول: اس سے پہلے جو متقدمین و متاخرین کا اختلاف بیان ہوا کہ اعمّ کے ذریعے تعریف کرنا متقدمین کے نزدیک جائز ہے اور متاخرین کے نزدیک جائز نہیں۔ تو یہ اختلاف تعریفِ حقیقی میں ہے۔ باقی تعریفِ لفظی میں کوئی اختلاف نہیں۔ کہ سب کے نزدیک تعریفِ لفظی میں اعمّ کے ذریعے تعریف کرنا جائز ہے۔ کیونکہ تعریفِ حقیقی میں مجہول کو حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اس لیئے اختلاف ہوا کہ اعمّ کے ذریعے مجہول حاصل ہوگا یا نہیں۔

لیکن تعریفِ لفظی میں مجہول کو حاصل کرنا نہیں ہوتا بلکہ معلوم چیز کے لفظ کے مسمّیٰ کو متعیّن کرنا ہوتا ہے۔ اور جانا ہے اس لیئے اعمّ سے تعریفِ لفظی کرنا ہے جیسے سعدانہ ایسی کھاردار گھاس کا نام ہے۔ اب سعدانہ لفظ کے مسمّیٰ کو متعیّن کرنے اسی طرح غضنفر کی تعریف میں اسد کہنا۔ نفر

آخر میں شارح نے فافہم سے ایک اور لفظی ابحاث تصوریہ میں سے ہے یا ابحاث تفہم

جرجانی کے نزدیک ابحاث تصدیقیہ میں سے ہے۔ لیکن ماتن کے نزدیک ابحاث تصوریہ میں سے ہے اس لیئے تصدیقات میں جانے سے پہلے تعریف لفظی کو بیان کر دیا۔

حاشیۂ شاہجہانی میں اسی مذہب کو مختار قرار دیا اور اس پر دلیل یہ بیان کی کہ تعریف لفظی مَا حرفِ استفہام کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔

مثلاً کوئی سوال کرے مَا الخضنفر؟ الجواب اسد۔

مَا السعدانۃ؟ الجواب نبت

اور جو چیز مَا کے جواب میں واقع ہوتی ہے وہ تصوری ہوتی ہے۔ اس لیئے کہ مَا کے جواب سے صرف تصور حاصل ہوتا ہے۔ تصدیق یا کوئی حکم نہیں ملتا۔

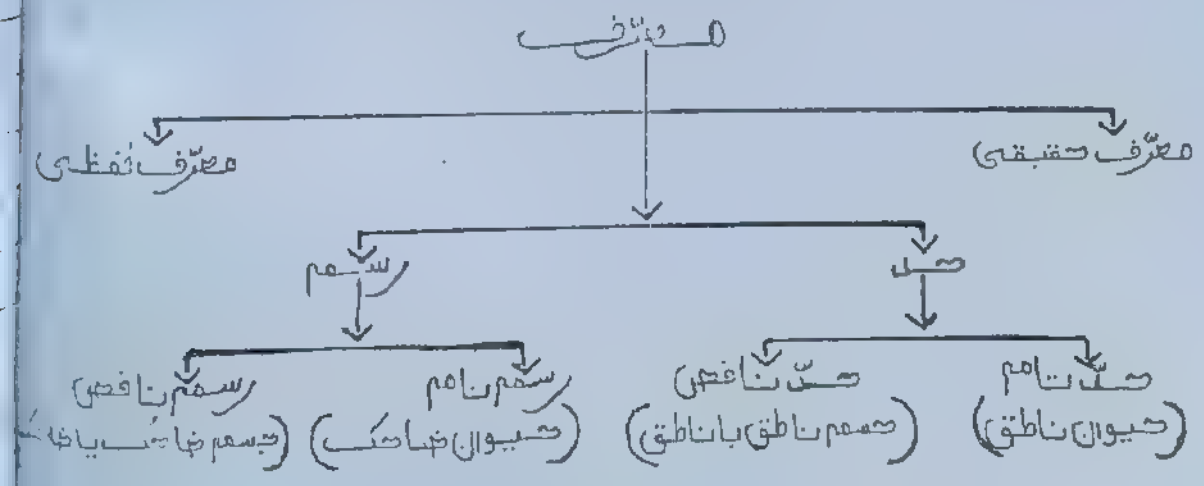
لہٰذا ماننا پڑے گا کہ تعریف لفظی مطالب تصوریہ و ابحاث تصوریہ میں سے ایک ہے۔ فاحفظ۔

بہرحال یہاں تک تصورات کی ابحاث ختم ہو چکی

اب تصدیقات کا بیان آئے گا۔

بروز اتوار 13 اپریل 2014 رات 11:55

کنز الایمان سطر سنوہ



بدھ 16 اپریل
7:30 شام

فصل فی التصدیقات :- 121

متن التہذیب: قضیہ ایسا قول ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے۔ گو اس میں ایک شئ کا دوسری شئ کیلئے ہونے کا حکم ہو یا ایک شئ کی دوسری شئ سے نفی کا حکم ہو تو یہ حملیہ ہے موجبہ ہو یا سالبہ ہو۔

شرح التہذیب: اس فن کے عرف میں مرکب کو قول کہا جاتا ہے خواہ وہ مرکب معقولی ہو یا ملفوظی ہو۔ لہذا تعریف قضیہ معقولہ و ملفوظہ دونوں کو شامل ہے۔ ماتن کے قول "جو صدق و کذب کا احتمال رکھے" میں صدق تو یہ واقع کے مطابق ہونا، اور کذب واقع کے مطابق نہ ہونا۔ اور اس معنی کی معرفت خبر و قضیہ کی معرفت پر موقوف نہیں۔ لہذا دور لازم نہیں آئے گا۔

اقول: منطق کا موضوع، مُعرّف اور حجۃ ہیں۔ ماتن جب معرّف سے فارغ ہو چکے تو اب حجۃ کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اور حجۃ چونکہ قضایا پر مشتمل ہوتی ہے اس لیئے ماتن نے سب سے پہلے قضیہ کی تعریف بیان کی ہے پھر اس کی اقسام بیان کریں گے۔ اس کے بعد قضایا کے احکام تناقض، عکس مستوی، عکس نقیض کو بیان کر کے حجۃ کو بیان کریں گے۔

خبر و قضیہ کو نحو و صرف میں جملہ کہا جاتا ہے اور خبر و قضیہ کی ایک تعریف یہ ہے کہ جس کے قائل کو سچا یا جھوٹا کہا جا سکے۔ اور دوسری تعریف ماتن نے بیان کی کہ خبر و قضیہ ایسا قول ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے۔ ماتن کی بیان کردہ تعریف پر اعتراض ہوا اس کا جواب شارح نے ذکر کیا ہے۔

اعتراض: خبر و قضیہ کی تعریف میں قول کہنا صحیح نہیں کیونکہ قول تو صرف مرکب ملفوظ کو کہا جاتا ہے۔ جبکہ خبر و قضیہ مرکب ملفوظ و معقول دونوں کو کہا جاتا ہے۔ اس لیئے تعریف جامع نہیں۔

جواب: منطق کی اصطلاح میں قول صرف مرکب کو کہا جاتا ہے۔ صرف مرکب ملفوظ کو نہیں۔ اس لیئے قول مرکب ملفوظ و معقول دونوں کو شامل ہوا۔

صدق کی تعریف: خبر و قضیہ کا واقع کے مطابق ہونا۔

کذب کی تعریف: خبر و قضیہ کا واقع کے مطابق نہ ہونا۔

صدق و کذب کی مذکورہ بالا تعریفات پر اعتراض ہوتا ہے اس اعتراض سے بچنے کیلئے شارح نے صدق و کذب کی تعریف کو دوسرے انداز میں بیان کیا۔

اعتراض: خبر و قضیہ کی تعریف میں کہ جو صدق و کذب کا احتمال رکھے معلوم ہوا خبر و قضیہ کی معرفت صدق و کذب کی معرفت پر موقوف ہے۔

پھر صدق کی تعریف کی گئی کہ واقع کے مطابق ہونا اور کذب کی تعریف بیان کی کہ

جس کا واقع کے مطابق نہ ہونا۔ لہٰذا صدق و کذب کی معرفۃ خبر و قضیہ کی معرفۃ پر موقوف ہوئی۔ تو یہ دور لازم آیا۔ اور دور سے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔
(مثلاً: میرا گھر مسجد کے سامنے، مسجد میرے گھر کے سامنے، دونوں ایک دوسرے کے سامنے ہیں۔ اس سے آپ کو کچھ حاصل نہ ہوا کہ میرا گھر کہاں ہے۔)

جواب: صدق و کذب کی تعریف وہ نہیں جو مذکور کی گئیں۔ بلکہ درج ذیل ہیں
صدق: واقع کے مطابق ہونا۔ کذب: واقع کے مطابق نہ ہونا۔
لہٰذا اس تعریفات میں خبر و قضیہ کا ذکر نہیں۔ اس لیئے یہ تعریفات خبر و قضیہ کی تعریف و معرفۃ پر موقوف نہیں۔ لہٰذا دور لازم نہیں آیا۔

سوال: مذکورہ تعریفات کو سننے کے بعد میں کوئی پوچھے گا کہ واقع کے مطابق کون ہے اور واقع کے مطابق کون نہیں۔ تو یقیناً جواب میں کہا جائے گا کہ جس واقع کے مطابق ہوگی۔ تو صدق ہے۔ اور جس خبر واقع کے مطابق نہ ہوگی تو کذب ہے۔
لہٰذا دور تو آپ بھی لازم آ رہا ہے۔ (حاشیۂ شاہجہانی)

جواب: واقع کے مطابق ہونے سے مراد نسبۃ کا واقع کے مطابق ہونا ہے تو یہ صدق ہے۔ اور واقع کے مطابق نہ ہونے سے مراد نسبۃ کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے۔ اور نسبۃ کی تعریف بعد میں ذکر کی جائیگی۔ اس لیئے دور لازم نہیں آئے گا۔
(معلوم ہوا کہ خبر و قضیہ کی پہلی تعریف اولی ہے کہ اس پر دور والا اعتراض نہیں ہوتا)
بہرحال اس کے بعد ماتن نے قضیہ حملیہ کی تعریف بیان کی۔ قضیہ حملیہ کو نحو و صرف میں جملہ خبریہ ثبوتیہ و منفیہ کہا جاتا ہے۔

قضیہ حملیہ: وہ قضیہ جس میں ایک شئ کا ثبوت دوسری شئ کیلیئے ہو۔ یا ایک شئ کی نفی دوسری شئ سے ہو۔ جیسے زیدٌ قائمٌ یا زیدٌ لیس بقائمٍ
پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

قضیہ حملیہ موجبہ: وہ قضیہ حملیہ جس میں ثبوت شئ لشئ ہو۔
جیسے زیدٌ قائمٌ

قضیہ حملیہ سالبہ: وہ قضیہ حملیہ جس میں نفی شئ عن شئ ہو۔
جیسے: زیدٌ لیس بقائمٍ

منطقی ترکیب: زیدٌ قائمٌ میں زیدٌ موضوع، قائمٌ محمول۔ دونوں ملکر قضیہ حملیہ موجبہ ہوا۔
زیدٌ لیس بقائمٍ میں زیدٌ موضوع، لیس اداۃ سلب۔ ب اداۃ جر۔ قائمٍ محمول۔ سب ملکر قضیہ حملیہ سالبہ ہوا۔
وعلیٰ ھذا القیاس گذری ہوئی امثلہ یا آنے والی امثلہ میں ترکیب منطقی کی جائیگی۔

متن التہذیب: اور محکوم علیہ کا نام موضوع رکھا جاتا ہے اور محکوم بہ کا نام محمول رکھا جاتا ہے۔ اور نسبۃ پر دلالۃ کرنے والے کو رابطہ کہا جاتا ہے۔ اور ھو کو رابطے کیلیئے استعارۃً لیا گیا ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول کہ "موضوع" ہے کیونکہ اس کو رکھا جاتا ہے اور متعین کیا جاتا ہے تاکہ اس پر حکم لگایا جائے۔

اور "محمول" ہے اس لیئے کہ یہ ایسی چیز ہے جس کو اس کے موضوع کیلیئے حمل کیا جاتا ہے۔ موضوع کیلیئے اٹھایا جاتا ہے۔

اور ماتن کا قول کہ "نسبۃ پر دلالت کرنے والا" یعنی ایسا لفظ جس کو قضیہ ملفوظہ میں ذکر کیا جاتا ہے جو نسبۃ حکمیہ پر دلالت کرتا ہے اس کا نام رابطہ رکھا جاتا ہے۔ تو یہ مدلول کا نام دال پر رکھنے کے قبیل سے ہوا۔ کیونکہ حقیقت میں رابطہ تو نسبۃ حکمیہ ہے۔

اور ماتن کے قول "الدال علی النسبۃ" سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ رابطہ اداۃ ہے۔ کیونکہ یہ دلالۃ کرتا ہے اس نسبۃ پر جو حرفی معنیٰ و غیر مستقل معنیٰ والی ہے۔

اور تم جان لو کہ بیشک رابطہ کبھی تو قضیہ میں ذکر کیا جاتا ہے اور کبھی حذف کیا جاتا ہے۔ تو پہلی صورت میں قضیہ کو ثلاثیہ کہا جاتا ہے اور دوسری صورت پر ثنائیہ کہا جاتا ہے۔

اقول: نحو و صرف میں محکوم علیہ کو مبتدا کہتے ہیں تو منطق میں اسکو موضوع کہا جاتا ہے۔

اور محکوم بہ کو خبر کہتے ہیں تو منطق میں اسکو محمول کہتے ہیں۔

شارح نے سب سے پہلے موضوع و محمول کی وجہ تسمیہ بیان کی۔

موضوع کی وجہ تسمیہ: موضوع کا لغوی معنیٰ ہے جس کو رکھا گیا ہو۔ اور چونکہ محکوم علیہ کو بھی متعین کر کے جملہ میں رکھا جاتا ہے تاکہ اس پر حکم لگایا جائے۔ اس لیئے اس کو موضوع کہا گیا۔ کہ اسکو بھی جملہ میں رکھا جاتا ہے۔

محمول کی وجہ تسمیہ: محمول کا لغوی معنیٰ جس کو اٹھایا گیا ہو۔ اور چونکہ محکوم بہ کو بھی موضوع کیلیئے اٹھا کر جملہ میں رکھا جاتا ہے۔ اس لیئے اسکو محمول کہا جاتا ہے۔

رابطہ: مبتدا و خبر کے درمیان یعنی موضوع و محمول کے درمیان تعلق ضرور ہونا ہے۔ اگر رابطہ و تعلق نہ ہو تو مبتدا مبتدا نہیں ہو سکتا اور خبر خبر نہیں ہو سکتی۔ جیسے زیدٌ۔ قائمٌ جس درمیان میں ایک نقطہ ہو تو ہر ایک یہ سمجھے گا کہ زیدٌ و قائمٌ کے درمیان تعلق و رابطہ نہیں اس لیئے زیدٌ مبتدا نہیں اور قائمٌ

غیر نہیں۔

لہٰذا موضوع و محمول کے درمیان کوئی تعلق کوئی نسبۃ ضرور ہوگی جو کہ ان دونوں کا ایک دوسرے سے رابطہ کرواتی ہے۔ تو حقیقت میں رابطہ کروانے والی تو نسبۃ ہے لیکن چونکہ یہ نظر نہیں آتی۔ اور نسبۃ پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ ہوتا ہے جو کہ نظر آتا ہے اس لیئے اس لفظ کو ہی رابطہ کا نام دیا جاتا ہے۔ معلوم ہوا یہاں مدلول نسبۃ کا کام رابطہ تھا۔ لیکن اب مجازاً نسبۃ پر دال لفظ ھُوَ وغیرہ کو ہی رابطہ کا نام دیا گیا۔ لہٰذا شارح کا یہ کہنا کہ مدلول کا نام دال کو دیا اس میں تسامح ہے۔ کہ مدلول کے کام کا نام دال کو دیا ہے (حاشیہ شاہ)

اسکے بعد شارح نے بیان کیا کہ رابطہ پر دلالت کرنے والا اداۃ کہلائے گا کیونکہ نسبۃ اپنا معنیٰ بتانے میں حرف کی طرح غیر مستقل ہے۔ کہ یہ اکیلی کبھی بھی نہیں آسکتی بلکہ جب موضوع و محمول ہونگے تو ہی نسبۃ کا وجود پایا جائے گا۔ لہٰذا نسبۃ حرف کے معنیٰ کی طرح ہے اور اس پر دلالت کرنے والا بھی حرف یعنی اداۃ کہلائے گا۔

آخر میں بیان کیا کہ رابطہ اگر قضیہ میں مذکور ہے تو قضیہ ثلاثیہ کہلاتا ہے ورنہ ثنائیہ کہلاتا ہے۔ کہ اس صورت میں نظر صرف دو چیزیں آتی ہے۔

شرح التہذیب: تم جان لو کہ رابطہ منقسم ہوتا ہے زمانیہ کی طرف جو دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ نسبۃ حکمیہ تینوں زمانوں میں سے کسی ایک سے ملی ہوئی ہے۔ اور غیر زمانی کی طرف جو اسکے خلاف ہے

اور فارابی نے ذکر کیا کہ بیشک جب الحکمۃ فلسفیۃ یونانیۃ سے لغۃ عربیۃ کی طرف نقل کی گئی تو قوم نے پایا کہ رابطۂ زمانیہ لغۃ عربیۃ میں افعال ناقصہ ہیں۔ لیکن انھوں نے لغۃ عرب میں رابطۂ غیر زمانیہ نہیں پائے جو فارسی کے "ہست" اور یونانی کے "استن" کے قائم مقام ہو سکیں تو رابطۂ غیر زمانیہ کیلیئے ھُوَ، ھِیَ اور اسکی مثل الفاظ کو عاریۃً استعارۃً لے لیا۔ حالانکہ یہ الفاظ اصل میں اسماء تھے ادوات نہیں۔ اسی بات کی طرف ماتن نے اپنے قول "وقد یتعین لقا" کے ذریعے اشارہ کیا ہے۔

اور کبھی رابطۂ غیر زمانیہ کیلیئے افعال ناقصہ کے اسماء مشتقات کو ذکر کیا جاتا ہے۔ جیسے کائنٌ، موجودٌ ہمارے اس قول میں زیدٌ کائنٌ، زیدٌ کھڑا ہے۔ اُمیرٌ موجودٌ شاعرٌ۔ امیر شاعر ہے۔

اَقُوْلُ: سب سے پہلے شارح نے رابطے کی دو قسمیں بیان کی اور ان کی تعریفات ذکر کی۔

اس کے بعد ایک اعتراض کا جواب بیان کیا ہے۔

اعتراض:- آپ نے کہا کہ رابطہ جو نسبۃ پر دلالۃ کرتا ہے وہ اداۃ ہوتا ہے حالانکہ زیدٌ ھُوَ قائمٌ میں رابطہ ھُوَ ہے جو کہ اسم ہے اداۃ نہیں۔

جواب: اصل میں تو یہ واقعی اسماء ہیں لیکن ان کو استعارۃً رابطۂ غیر زمانیہ کے لیئے لایا گیا اس لیئے اب یہ منطقی اصطلاح کے مطابق اداۃ غیر زمانیہ کہلائیں گے۔ ایسی جواب کو شارح نے "وقد استعیر لھا" سے بیان کیا ہے۔

اس کے بعد شارح نے بیان کیا کہ ضمائر کے علاوہ افعال ناقصہ کے اسماء مشتقات کو بھی رابطۂ غیر زمانیہ کیلیئے ذکر کیا جاتا ہے۔

اور پھر اسکی دو مثالیں بیان کی۔

لیکن یاد رہے کہ افعال ناقصہ کی دو قسمیں ہیں 1 افعال ناقصہ وجودیہ جیسے: کانَ، صارَ، اَصبحَ، اَمسیٰ وغیرہ

2 افعال ناقصہ عدمیہ جیسے: مَا زالَ، مَا انفکَّ وغیرہ

تو ان میں سے وجودیہ کے اسماء مشتقات کو رابطۂ غیر زمانی کیلیئے لایا جاتا ہے باقی عدمیہ کے اسماء مشتقات کو نہیں لایا جاتا۔ (التشویح المنیب)

متن التہذیب: ورنہ وہ شرطیہ ہے۔ اس کے پہلے جزء کو مقدم کہا جاتا ہے اور دوسرے جزء کو تالی کہا جاتا ہے۔

شرح التہذیب: یعنی اور اگر قضیہ میں ایک شئ کے ثبوت کا حکم دوسری شئ کیلیئے نہ ہو یا ایک شئ کی نفی دوسری شئ سے نہ ہو تو وہ قضیہ شرطیہ ہے۔

اخواہ اس میں دوسری نسبۃ کی تقدیر پر ایک نسبۃ کے ثبوت کا حکم ہو یا اس نسبۃ کے ثبوت کی نفی کا حکم ہو۔

2 یا دونوں نسبتوں کے درمیان منافاۃ کا حکم ہو یا اس منافاۃ کے نہ ہونے کا حکم ہو۔

پہلے کو شرطیہ متصلہ اور دوسرے کو شرطیہ منفصلہ کہتے ہیں۔

اور تم جان لو کہ قضیہ کا حصر کرنا حملیہ و شرطیہ میں اسی طریقے پر جس کو ماتن نے بیان کیا تو یہ حصر عقلی ہے جو کہ اثبات و نفی کے درمیان گھوم رہا ہے

اور بہر حال شرطیہ کا حصر کرنا متصلہ و منفصلہ میں تو یہ استقرائی ہے

اور مقدم اس لیئے کہتے ہیں کہ یہ ذکر میں پہلے ہوتا ہے

اور تالی اس لیئے کہ یہ پہلے جز کے پیچھے بعد میں ملی ہوتی ہے۔